جامعة العلوم الإسلامية العالمية

كـــــليــــــة الدراسات العليا

تخصص العقيدة والفلسفة

العالم بين القدم والحدوث عند المتكلمين وفلاسفة المسلمين

ــ دراسة مقارنة ــ

Universe between Antiquity and Creation as per
Theologists and Moslem Philosophers
(An Comparative Study)

إعداد الطالب

محمود سليمان محمود قشلان

إشراف

أ . د . محمد صلاح عبده

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات درجة الدكتوراه في تخصص

العقيدة والفلسفة في جامعة العلوم الإسلامية العالمية

6جمادى الآخرة ١٤٣٢هـ

٩ / ٥ / ٢٠١١م

world Islamic Sciences and Education University
Faculty of bost Graduate Studies
Dept of Creed and Islamic Philosophy

Universe between Antiquity and Creation as per Theologists and Moslem Philosophers (An Comparative Study)

Prepared by

Mahmoud Sulaiman Qashlan

Supervised by

Prof. D. Mohammad Salah Abdoh

Thesis Submitted in Partial Fulfillment of th Requirements
for Ph. D. Degree (in creed and Philosophy Dep.) at
"the world Islamic Sciences and Education University"

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الأطروحة

العالم بين القدم والحدوث عند المتكلمين وفلاسفة المسلمين

- دراسة مقارنة -

وأجيزت في ٩ / ٥ / ٢٠١١م

إعداد الطالب

محمود سليمان محمود قشلان

دكتوراه العقيدة والفلسفة

أعضاء لجنة المناقشة

أ. د. عبد المقصود حامد عبد المقصود مناقشاً داخلياً و رئيساً ....

عميد كلية أصول الدين و أستاذ العقيدة والفلسفة في جامعة العلوم الإسلامية العالمية

أ.د. محمد صلاح عبده مشرفاً ....

أستاذ العقيدة والفلسفة في جامعة العلوم الإسلامية العالمية

أ.د. محمد علي الجندي مناقشاً داخلياً ....

أستاذ العقيدة والفلسفة في جامعة العلوم الإسلامية العالمية

أ.د. محمد أحمد الخطيب مناقشاً خارجياً ....

أستاذ العقيدة في الجامعة الأردنية

الإهداء

إلى أمي الحبيبة .... نبع المحبة والحنان

إلى أبي الحبيب .... نبع التضحية والعطاء

إلى زوجتي الغالية .... نبع العطاء والصبر

إلى إخوتي وأخواتي ، إلى إخوتي في الله ، إلى مشايخي

إلى كل من أناروا للناس دروبهم إلى الدعاة إلى الله

شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل وعظيم التقدير لكل من :

فضيلة أ.د. عبد المقصود حامد عبد المقصود رئيس لجنة المناقشة وصاحب الإضاءة الأولى لهذه الأطروحة ، حيث أشار علي باختيار هذا الموضوع .

أ.د. جمال سعد جمعة لتوجيهاته وإرشاداته النافعة .

أ.د. محمد صلاح عبده المشرف على هذه الرسالة ، الذي لا أنسى له فضل ما نفعني به من العلم والتربية .

أ.د. محمد علي الجندي على مناقشاته وتوجيهاته الثرية والنافعة .

أ.د. محمد أحمد الخطيب على مناقشاته وتوجيهاته الثرية والنافعة .

المحتويات

الصفحة	الموضوع
ج	الإهداء
د	الشكر والتقدير
ز	المقدمة
ن	ملخص باللغة العربية
ع	ملخص باللغة الإنجليزية
١	التمهيد : "مقدمات التصور الفلسفي والكلامي لمشكلة القدم والحدوث
٣	المبحث الأول : التعريف بأهم المصطلحات المتصلة بمسألة قدم العالم وحدوثه ، وتأصيلها عند المتكلمين والفلاسفة .
١٥	المبحث الثاني : تصور العالم في الفكر الشرقي القديم ــ النشأة والجذور – .
٢٢	المبحث الثالث : تصور العالم في الفكر اليوناني قبل أفلاطون .
٣٤	المبحث الرابع : قدم العالم وحدوثه بين أفلاطون وأرسطو .
٤٥	المبحث الخامس : البحث في ــ القدم والحدوث ــ هل هو كلامي أم فلسفي ؟
٦٠	الفصل الأول : العالم بين القدم والحدوث عند فلاسفة الإسلام
٦٢	المبحث الأول : العالم بين القدم والحدوث عند الكندي .
٧٣	المبحث الثاني : العالم بين القدم والحدوث عند الفارابي .
٨٩	المبحث الثالث : العالم بين القدم والحدوث عند ابن سينا .
١١٣	المبحث الرابع : العالم بين القدم والحدوث عند ابن رشد .
١٤٣	المبحث الخامس : أدلة الفلاسفة على قدم العالم ومناقشتها .
١٧٣	الفصل الثاني : العالم بين القدم والحدوث عند المتكلمين

المبحث الأول : العالم بين القدم والحدوث عند المعتزلة .	١٧٧
المبحث الثاني : العالم بين القدم والحدوث عند الأشاعرة .	١٩٠
المبحث الثالث : العالم بين القدم والحدوث عند الماتريدية.	٢٢٦
المبحث الرابع : أدلة المتكلمين على حدوث العالم ومناقشتها .	٢٣٨
الفصل الثالث : بيان الرأي المختار وأدلته	٢٧٤
المبحث الأول : تحرير محل النزاع حول الأدلة النقلية .	٢٧٥
المبحث الثاني : تحرير محل النزاع حول الأدلة العقلية .	٢٧٩
الفصل الخامس : أثر المسألة وانعكاساتها على مباحث أصول الدين	٣١١
المبحث الأول : أثر المسألة في مباحث الإلهيات .	٣١٥
المبحث الثاني : أثر المسألة في مباحث النبوات .	٣٣٩
المبحث الثالث : أثر المسألة في مباحث السمعيات .	٣٤٤
المبحث الرابع : دعوى تكفير القائلين بقدم العالم ومناقشتها .	٣٥٦
الخاتمة	٣٦٦
التوصيات	٣٦٨
فهرس الآيات القرآنية	٣٧١
فهرس الأحاديث النبوية	٣٧٦
فهرس الأعلام	٣٧٧
قائمة المصادر والمراجع	٣٨٠

المقدمـــــــة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله تعالى رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً ، أحمده تعالى على جزيل إنعامه ، وأشكره جل وعز على توفيقه وإحسانه ، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين ، سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، أما بعد :

فإن مما لاشك فيه أن علم التوحيد من أشرف العلوم الإسلامية ، وهو أساس الدين إذ عليه مبنى علم الشرائع والأحكام ، و به تحصل النجاة من المخالفات الاعتقادية ، ومما لا شك فيه أيضاً أن من أهم المسائل التي يتناولها علم التوحيد مسألة " قدم العالم أو حدوثه " ، فهي جزء مهم من مباحث الطبيعيات ، ولها صلة جد كبيرة في مبحث الإلهيات ، ومن هنا جعل العلماء مبحث القدم والحدوث أصلاً عظيماً من أصول العقائد ، واعتبر عدد كبير منهم أن معرفة حدوث العالم أصل عظيم لمعرفة سائر العقائد .

وقد اختلفت طرق المفكرين ومناهجهم في بحث هذه المسألة ، وكان أهم هذه الطرق والمناهج في الفكر الإسلامي منهجين ، منهج الفلاسفة ومنهج المتكلمين ، حيث قدم كل منهما نظرية متكاملة عن أصل العالم ونشأته لها مبرراتها وحججها العقلية ، ومن هنا برزت فكرة هذه الدراسة .

<u>مشكلة الدراسة وأهميتها :</u>

تتناول الدراسة ما وقع من خلاف بين المتكلمين وفلاسفة الإسلام حول مسألة قدم العالم أوحدوثه ، أو ما يطلق عليه البعض " مشكلة الخلق " ، حيث تعتبر هذه المسألة سبباً للخصومة الحادة بين الفلاسفة والمتكلمين .

فجاءت هذه الدراسة محاولة ضمن سلسلة من المحاولات الجادة التي عنيت بإماطة اللثام عن الأسباب الحقيقية التي كانت وراء تلك الخصومة العنيفة حول تلك المشكلة ، حيث تتناول الدراسة الأدلة التي اعتمدها كل فريق لإثبات وجهة نظره بالتحليل والمناقشة ، في محاولة

لتحرير محل النزاع وأسبابه ونتائجه ، ثم بيان الرأي الراجح وفقاً لقواعد وأصول المنهج العلمي السليم في البحث والدراسة .

وتكمن أهمية هذه الدراسة فيما لها من صلة وثيقة بكثير من مباحث أصول الدين ، حيث إن بعض الفرق والمذاهب قد رتبت على موقفها من مسألة قدم العالم وحدوثه نظرات ومواقف حول الكثير من المسائل والقضايا التي تعتبر من أهم قضايا أصول الدين ، كقضية إثبات الصانع عز وجل ، والكثير من المباحث المتصلة بصفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله وما يتعلق بهما من مسائل ، وكذا قضية العالم بين الفناء والبقاء ، بل إن كثيراً من مباحث الطبيعيات والنظريات العلمية الحديثة والفلسفات المعاصرة يتوقف إثبات كثير من قضاياها على بيان الموقف من هذه المسألة .

<u>مبررات الدراسة وأهدافها :</u>

لم أجد ــ فيما بدا لي واطلعت عليه من كتابات ــ مؤلفاً شاملاً يحرر محل النزاع تحريراً دقيقاً، ويقف على أبعاد المشكلة وأسبابها وقفة تحليلية ، يذكر لكل فريق وجهة نظره ، وأسباب اعتماده لمذهبه ، ثم يعرض الأدلة بوضوح ، مبيناً الرأي الراجح والجواب الشافي دونما غموض أو تقصير .

فقد جاءت أغلب الدراسات السابقة ــ فيما رأيت ــ متناولة للمسألة بشكل جزئي ، فبعضها يبين موقف الفلاسفة ويرد عليه أو ينصره ، وبعضها يبين موقف المتكلمين ويرد عليه ، وبعضها الآخر يبين موقف شخص بعينه من المسألة كالغزالي مثلاً ، أو ابن رشد ، وهكذا .

يضاف إلى هذا كله ، أن التفكير في مثل هذا النوع من المسائل يدفع إلى القول بتفسيرات شديدة الاختلاف فيما بينها ، حتى أصبح الوصول إلى الحق وسط هذه التفسيرات من أصعب الصعاب ، وهذا باعثٌ ــ وباعثٌ قويٌ ــ يبرر دراسة هذه المسألة ، علنا نستطيع الوصول إلى التفسير الذي يعد أقرب ما يكون إلى الصحة قدر الطاقة ؛ ومن هنا يمكنني أن أجمل أهم أهداف هذه الدراسة فيما يأتي :

١ــ محاولة القيام بدراسة شاملة للمسألة تتناولها من جميع جوانبها ، محللاً وواصفاً للمشكلة وأبعادها ، مبيناً رأي كل فريق وموقفه منها ، وسبب اختياره واعتماده لهذا الموقف أو ذاك ، ودليله على ذلك ، ثم بيان الآثار والنتائج واللوازم المترتبة على الأخذ بتفسير معين في هذه المسألة ، ثم بيان الرأي الراجح الذي يقتضيه الدليل والمنهج العلمي .

٢ــ الوقوف على أصل المسألة وتحرير محل النزاع بين المتكلمين والفلاسفة حولها ، وبيان أسباب الاختلاف في ذلك .

٣ــ بيان المناهج المختلفة في بحث هذه المسألة ، وطرق الاستدلال على موقف محدد منها .

٤ــ الوقوف على بعض النماذج الإسلامية ، من مفكري الإسلام فلاسفة ومتكلمين ، وإبراز دورهم الرائد في الدفاع عن مثل هذه القضايا التي أثارت جدلا ً واسعا ً في الأوساط العلمية والفكرية ، سواءً الإسلامية منها أو غير الإسلامية .

٥ــ بيان الاختلاف الشديد حول الدور الذي يؤديه الدين والعقل في المعرفة ، وموقف كل منهما في المشكلات ذات الصلة بالخالق والإنسان والكون ، مما كان له أثر في توسيع دائرة الخلاف حول هذه المسألة ومثيلاتها .

٦ــ بيان مدى أهمية هذه المسألة ، والأسباب المختلفة التي دفعت مفكري الإسلام من فلاسفة ومتكلمين لدراستها وتناول أبوابها ومباحثها بالبحث العميق والتمحيص الدقيق .

٧ــ بيان الصلة الوثيقة والعلاقة العميقة للمسألة بباقي أبواب أصول الدين ومباحثه .

الدراسات السابقة :

بعد الاطلاع والبحث حول الدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع الدراسة ، لم أجد ــ فيما بدا لي ــ ووقفت عليه مؤلفاً خاصاً يتناول موضوع الدراسة من جميع جوانبه ، إلا أنني وجدت بعض الدراسات ذات الصلة ــ جزئياً ــ بموضوع الدراسة ، ومنها :

١ــ موقف الإمام تقي الدين ابن تيمية من قضية قدم العالم : رسالة ماجستير قدمها الباحث حسن علي الشياب ، وأشرف عليها الدكتور شريف الخطيب ، في جامعة آل البيت عام ١٩٩٨م ، وقد جاءت بياناً لموقف ابن تيمية خاصة من المسألة ؛ ولذا فقد تناولت الرسالة موقف كل من

المتكلمين والفلاسفة من قضية قدم العالم بشكل عرضي غير مفصل عند فقيه واحد لا ينتمي إلى فلاسفة الإسلام ولا إلى المتكلمين .

٢ـ تصور العالم عند ابن سينا : رسالة أعدتها الباحثة رائدة الدالي لنيل درجة الماجستير في الفلسفة ، من جامعة دمشق لعام ٢٠٠٦م ، وأشرف عليها الدكتور محمود خضرة ، والدراسة تبين تصور ابن سينا للعالم بشكل عام ، فلم تكن مخصصة لموضوع القدم فقط ؛ ولذا فقد تناولت مبحث قدم العالم عند ابن سينا فقط وموقفه منه بشكل جزئي مختصر في عدة ورقات .

٣ـ تصور العالم عند ابن رشد : رسالة أعدتها الباحثة فاتن محمد سايس لنيل درجة الماجستير في الفلسفة ، من جامعة دمشق لعام ٢٠٠٧م ، تحت إشراف الدكتور عبد الحميد الصالح ، وقد جاءت مبينة لتصور العالم عند ابن رشد بشكل خاص ، فقد كانت عامة في بيان المباحث ذات الصلة بالعالم كالوجود والماهية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول وغير ذلك ، مما كان له أثر على تناول الباحثة لمبحث القدم والحدوث بشكل جزئي مختصر .

٤ـ " The Problem of Creation In Islamic Thought Quran , Hadith , Commentaries And Kalam " : وهي رسالة دكتوراه أعدها الباحث الدكتور حسام الدين الآلوسي لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة ، من جامعة كامبردج لعام ١٩٦٥م ، ومعنى عنوانها باللغة العربية : " مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي " .

ومن هنا جاءت فكرة هذه الدراسة ، لتكون شاملة للموضوع من جميع جوانبه ، حيث تبين موقف فلاسفة الإسلام على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم وتعدد مناهجهم في الاستدلال لهذه المسألة وبيان أدلتهم ، ثم عرض آراء المتكلمين على اختلاف فرقهم وتعدد مناهجهم ، ومناقشة آراء جميع الفرق ، وأسباب الخلاف الحاصل بينها ، ثم بيان الرأي الراجح الذي يقتضيه المنهج العلمي في البحث والدراسة .

٦ـ منهجية البحث :

لقد اعتمدت في سير هذه الدراسة ، وبيان مباحثها ومسائلها ومناقشتها على عدد من المناهج العلمية أهمها :

♦ المنهج الوصفي التاريخي : حيث اعتمدت عليه في تتبع جذور المسألة ونشأتها في الفكر الإنساني ، ثم تطورها عبر مراحلها التاريخية ، ابتداء ببعض فلاسفة اليونان ، مروراً بأهم فلاسفة المسلمين ، وانتهاء بالمتكلمين على اختلاف فرقهم ومذاهبهم . مراعياً في ذلك التسلسل التاريخي والموضوعي لآراء مفكري الإسلام .

♦ المنهج التحليلي : حيث تناولت نصوص المفكرين المتصلة بموضوع الدراسة بالتحليل والشرح والتفسير ، للوقوف على مقاصدهم ومراميهم التي يريدونها من وراء ما سطروه في كتبهم من نصوص وعبارات ، معتمداً في ذلك كله على مصادرهم الأصيلة .

♦ المنهج المقارن : للكشف عن مدى الاختلاف الحاصل بين الفريقين ، وبيان نقاط الاتفاق والافتراق بينهما .

♦ المنهج النقدي : لبيان مدى قوة أو ضعف الأدلة والمناهج التي اعتمدها كل فريق لإثبات وجهة نظره وموقفه من مشكلة الدراسة وموضوعاتها .

<u>خطة البحث :</u>

تشتمل الدراسة على مقدمة وتمهيد و أربعة فصول وخاتمة ، مبينة على النحو التالي :

* المقدمة : وتشتمل على كلٍ مما يلي :

ــ مشكلة الدراسة وأهميتها .

ــ أهداف الدراسة ومبرراتها .

ــ الدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع البحث .

ــ منهجية البحث .

* التمهيد : مقدمات التصور الفلسفي والكلامي لمشكلة القدم والحدوث ويشتمل على خمسة مباحث :

المبحث الأول : التعريف بأهم المصطلحات المتصلة بمسألة قدم العالم وحدوثه ، وتأصيلها عند المتكلمين والفلاسفة .

المبحث الثاني : تصور العالم في الفكر الشرقي القديم ــ النشأة والجذور ــ .

المبحث الثالث : تصور العالم في الفكر اليوناني قبل أفلاطون .

المبحث الرابع : قدم العالم وحدوثه بين أفلاطون وأرسطو .

المبحث الخامس : البحث في ــ القدم والحدوث ــ هل هو كلامي أم فلسفي ؟

* الفصل الأول : العالم بين الحدوث والقدم عند فلاسفة الإسلام : ويشتمل على خمسة مباحث :

المبحث الأول : العالم بين القدم والحدوث عند الكندي .

المبحث الثاني : العالم بين القدم والحدوث عند الفارابي .

المبحث الثالث : العالم بين القدم والحدوث عند ابن سينا .

المبحث الرابع : العالم بين القدم والحدوث عند ابن رشد .

المبحث الخامس : أدلة الفلاسفة على قدم العالم ومناقشتها .

* الفصل الثاني العالم بين القدم والحدوث عند المتكلمين : ويشتمل على أربعة مباحث :

المبحث الأول : العالم بين القدم والحدوث عند المعتزلة .

المبحث الثاني : العالم بين القدم والحدوث عند الأشاعرة .

المبحث الثالث : العالم بين القدم والحدوث عند الماتريدية .

المبحث الرابع : أدلة المتكلمين على حدوث العالم ومناقشتها .

* الفصل الثالث : بيان الرأي المختار وأدلته : ويشتمل على مبحثين :

المبحث الأول : تحرير محل النزاع حول الأدلة النقلية .

المبحث الثاني : تحرير محل النزاع حول الأدلة العقلية .

* الفصل الرابع : أثر المسألة وانعكاساتها على مباحث الإلهيات : ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول : مسألة القدم والحدوث وعلاقتها بقضية إثبات الصانع .

المبحث الثاني : مسألة القدم والحدوث وعلاقتها بقضية الصفات الإلهية .

المبحث الثالث : مسألة القدم والحدوث وعلاقتها بخلق الأفعال .

المبحث الرابع : دعوى تكفير القائلين بقدم العالم ومناقشتها .

الخاتمة : وفيها بيان لأهم النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال دراسته لجوانب هذه المسألة وأهم التوصيات التي ينبغي مراعاتها حولها .

أسأل الله تعالى أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم ، وأن يفتح علينا فتوح العارفين ، وأن ينفع به ، وأن يجعله مقبولاً لديه ، وأن يدخر ثوابه لي ولأبوي يوم العرض عليه .

ملخص باللغة العربية

تبين الدراسة موقف كل من فلاسفة الإسلام والمتكلمين ، من مسألة قدم العالم وحدوثه.

وقد مهدت هذه الدراسة للموضوع في الفصل الأول ببيان نشأته وجذوره الفكرية .

وتتناول الدراسة في الفصل الأول موقف فلاسفة الإسلام من هذه المسألة ، فبينت أن الكندي يقول بحدوث العالم ، أما باقي فلاسفة الإسلام فقد قالوا بأن العالم قديم ، على الرغم من اختلاف بعض المفكرين حول موقف كل من الفارابي وابن رشد من هذه المسألة .

كما تتناول الدراسة في الفصل الثاني موقف المتكلمين بوجه عام من هذه المسألة ، وتظهر أن جميع الفرق الكلامية تتفق على أن العالم حادث بعد أن لم يكن خلقه الله وأوجده من العدم ، مع تفاوت فيما بينها من حيث المناهج والمسالك التي اعتمدت عليها لدعم موقفها ، كما تعرض الدراسة في هذا الفصل موقف بعض الشخصيات الكلامية وما لها من آراء خاصة في هذه المسألة.

ثم تعرض الدراسة الأدلة التي اعتمدها كل فريق لبيان موقفه من المسألة ، سواء النقلية منها أو العقلية أو الحسية والعلمية ، وتتناولها بالوصف والتحليل والمقارنة والنقد والتمحيص لترجيح أحد الرأيين ، حيث تبين للدارس أن مذهب المتكلمين هو الأقرب إلى روح الإسلام وتعاليمه ، إذ إن النصوص الشرعية تقدم نظرة وافية تدل على أن الله تعالى خلق العالم من العدم ، وأما الأدلة العقلية المعتمدة في المسألة فليس فيها دليل قطعي برهاني ، وإنما هي أدلة جدلية خطابية لا تصلح للجمهور ، ولا ترضي عقل العالم وقلبه ؛ ولهذا يترجح لدى الباحث أن مشكلة الخلق قضية إيمانية شرعية غيبية ، وهي سر من أسرار الله سبحانه وتعالى يفوق نطاق العقول البشرية ويتجاوز مستواها ، ولا يمكن أن يفهم وفقاً لمنطق قوانين السببية الطبيعية المعروفة عندنا .

وفي فصلها الأخير تقف الدراسة على أثر المسألة وانعكاساتها على مباحث الإلهيات ، وتبين مدى ارتباطها ببعض هذه المباحث كإثبات الصانع ووحدانيته وبعض صفاته وأفعاله تعالى ، وتظهر أن اختلاف الفرق حول هذه القضايا إنما هو راجع إلى الاختلاف في المسالك والأدلة التي اعتمدها كل فريق ، وأن كل فريق قد سلك نسقاً محدداً ، استطاع من خلاله أن يكون فكرة

متكاملة حول هذه القضايا جميعها ، فالتزم بالأصول التي اعتمدها ، ولم يخرج عليها أو يخالفها إلا في النادر .

وحيث إن هذه المسألة لم تكن من المسائل القطعية المعلومة من الدين بالضرورة ، كان لا بد من الإشارة إلى أنه لا ينبغي تكفير المسلم على أي حال اعتقده في المسألة ، فضلاً عن أنه ينبغي مراعاة القاعدة التي حرص عليها علماء الإسلام من أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة ؛ لذا فإنه من التشدد والظلم تكفير الفلاسفة لقولهم بقدم العالم ، خصوصاً وهم يرون أنهم بقولهم بالقدم ينزهون الله تعالى عن كل نقص ، ويثبتون له صفات الواجب المتصف بصفات الكمال ، والله ولي التوفيق.

Abstract

The study discussed the position of each Islamic Philosophers and Theologists who talk on behalf of their parties, about Universe between Antiquity and Creation .

The introduction of this study show paved the way for the subject in the first chapter through the reasons of cosmogony and its intellectual roots, significant terms that the reader should pay attention in order to recognize the research's aims and objectives. The researcher also made clear the position of such issue among philosophical and narrating studies, its importance and relevance to such studies, reasons made scholars to study it in more details, what shall be based on of rites related to Islam stance to studying such issue and areas in very more details, nature's limits of such research as well as its sections and conditions.

In chapter two, the study discussed the Islamic Philosophers' position in this issue. However, it demonstrated that Kendi say about world newness, but others say that, on the contrary, the world is old, despite of the controversy of some scholars around the position of Farabi and Ibn Rushd in this issue.

In chapter three, the study considered the Theologists stance in this case. It proved that all them agree that the world is new after it had not been created by Allah but He was found it from nothing, which such perspective not agreed with approaches and researches depended on to support its opinion. This research also showed the viewpoints of some narrators in this case of study.

The study also shows the proofs adopted by each party to show his perspective in this case, whether reported, rational, sensational, or scientific. It discussed each of them in descriptive, analysis, comparative, criticism, thorough and examination to make one viewpoint possible. It was proved to scholars that Theologists ideology is closer to Islam's spirit and rites. Thus, Islamic versions provide full belief demonstrates that Allah created the world from nothing. On the other hand, mental evidence adopted in this case has not any conclusive evidence, but it is just an invalid arguments to the public, not satisfying each mind and heart of nations. Based on, it is become probable to the researcher that the creation issue is a faith, Islamic, and metaphysical , that is, a secret of Allah which cannot be imagined by any human, and will not be realized according to natural causation logic regulations known to us.

In the last chapter, the study discusses the impact of such case and its reflects on Islamic narrating cases, and shows its linking range with some subjects of Islam rules as a proof of Allah (the creator) oneness, features, and actions as well as auditive-metaphysical cases such as world and human beings annihilation or eternity, then Day of judjement . The study emphasizes on disagreements between those parties around such issues are due to differences in evidences proved by each party. Each party has employed a specific rule through which he was able to make a full idea about these all issues. He complied with fundamentals he confirmed, but made few deviations.

As this issue was not of those definitive' faith one in necessity, it was inevitable to say that Muslems must not be considered as disbeliever in any way they think about the issue. In addition, he should consider the principle pursed by Islamic scholars for not considering any Moslem as disbeliever. It is sever and unfair to consider Philosophers as disbelievers for their saying about the world is old, specifically by this saying, they deem Allah far above any deficiency, and confirm his perfection features.

التمهيد

مقدمات التصور الفلسفي والكلامي لمشكلة القدم والحدوث

ويشتمل على خمسة مباحث

المبحث الأول : التعريف بأهم المصطلحات المتصلة بمسألة قدم العالم وحدوثه ، وتأصيلها عند المتكلمين والفلاسفة

المبحث الثاني : تصور العالم في الفكر الشرقي القديم ــ النشأة والجذور ــ

المبحث الثالث : تصور العالم في الفكر اليوناني قبل أفلاطون

المبحث الرابع : قدم العالم وحدوثه بين أفلاطون وأرسطو

المبحث الخامس : البحث في ــ القدم والحدوث ــ هل هو كلامي أم فلسفي ؟

تمهيد

مقدمات التصور الفلسفي والكلامي لمسألة القدم والحدوث

يأتي هذا التمهيد كمدخل شارح لهذه الدراسة ، يسهل على القارئ ما قد يجده في ثنايا هذه الدراسة من مصطلحات ومفاهيم ومسائل قد يكون عدم الإحاطة بها سبباً لحصول بعض اللبس والإشكالات لديه .

وقد جاء المبحث الأول من هذا الفصل مفرداً لبيان نشأة هذه المسألة وجذورها التاريخية ، ومشتملاً على ذكر التصورات الأولية حول العالم ، سواء في الفكر الشرقي القديم أم في الفكر اليوناني ، ثم بيان أهم الشخصيات اليونانية التي بحثت المسألة بحثاً مباشراً ، وإن كنت قد ذكرت بعض الشخصيات التي لم يصل إلينا رأيها لعوامل مختلفة ، فإنما جاء هذا الذكر لهذه الشخصية أو تلك لبيان دورها في بعض المباحث ذات الصلة المباشرة بموضوع دراستنا كسقراط مثلاً الذي لم يحفل بالطبيعيات والرياضيات ، وآثر النظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق ، لكن ذكره جاء في هذا المبحث بياناً لدوره في تاريخ الفلسفة اليونانية ، وخصوصاً في مباحث ذات صلة مباشرة في موضوعنا كالحد والماهية .

وقد قصدت من هذا المبحث ذكر بعض النماذج التي كان لها وجهة نظر حول موضوع الدراسة ، دون الاستقصاء لعسره ، ولما قد يخرج بهذه الدراسة عن هدفها المنشود .

المبحث الأول

التعريف بأهم المصطلحات المتصلة بمسألة قدم العالم وحدوثه وتأصيلها عند المتكلمين والفلاسفة

يأتي هذا المبحث لتهيئة القارئ والتسهيل عليه ، ببيان معاني بعض المصطلحات والمفاهيم التي لا بد من الوقوف عليها لفهم موضوع الدراسة .

وقد أوضحت في المطلب الأول منه مفهوم العالم في اللغة ثم في اصطلاح كل من المتكلمين والفلاسفة ، قاصدا الإطالة لما في التفصيل في هذا الباب من فائدة ، ثم بينت في المطلب الثاني مفهوم القدم والحدوث عند كل من المتكلمين والفلاسفة ، أما باقي المصطلحات فقد اكتفيت بذكر معانيها وبيان ما جاء فيها من اختلاف بين المتكلمين والفلاسفة .

المطلب الأول : العالم عند الفلاسفة والمتكلمين :

إذا نظرنا إلى التعريفات المختلفة لكلمة العالم فإننا نجدها تختلف عند بعض اللغويين عما تعارف عليه المتكلمون في تعريف العالم .

فنجد ابن فارس يعرف العالم في معجم مقاييس اللغة فيقول : " العالم : العين واللام والميم أصل صحيح واحد يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره ، ومن الباب العالمون : وذلك أن كل جنس من الخلق فهو في نفسه معلم وعلم ؛ وقال قوم : العالم سمي لاجتماعه .[١] قال تعالى : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[٢]، أما صاحب اللسان فيقول : " العالم الخلق كله ، وقيل : هو ما احتواه بطن الفلك "[٣] ، ويعرفه الجرجاني فيقول : العالم لغة : عبارة عمّا يعلم به الشيء ؛ لأنه يعلم به الله من حيث أسماؤه و صفاته .[٤]

وهذا يبين لنا أن المراد من العالم في أصل الاشتقاق هو نفس المراد من العالم عند المتكلمين ، يقول صاحب الكليات : " العالم : اسم لمفهوم ما يعلم به الخالق بالفعلية كالإله ، قال

---

(١) ابن فارس ، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي . معجم مقاييس اللغة . ١٩٩٩م . دار الكتب العلمية . بيروت . ج٢ص١٥٩ .

(٢) سورة الفاتحة . الآية رقم : (٢)

(٣) ابن منظور ، محمد بن مكّرم بن علي . لسان العرب . الطبعة الثالثة . دار إحياء التراث العربي . بيروت. ج٩ص٣٧٣

(٤) الجرجاني ، علي بن محمد . كتاب التعريفات . ١٩٩٨م . دار الفكر ، بيروت ، ص١٠٤

أبو حيان: العالم لا مفرد له كالأنام ، واشتقاقه من العلم أو العلامة . وقال غيره : من العلم لا العلامة، لكنه ليس بصفة بل اسم لما يعلم به ، أي يقع العلم به ويحصل ، أعم مما يعلم الصانع أو غيره ، كالخاتم لما يختم به ، والقالب لما يقلب به . وقال بعضهم: مشتق من العلم ، لكنه اسم لذوي العلم ، أو لكل جنس يعلم به الخالق سواء كان من ذوي العلم أو لا. وليس اسماً لمجموع ما سوى الله بحيث لا يكون له أفراد بل أجزاء فيمتنع جمعه ، بل له أفراد كثيرة ".[١]

أما المتكلمون فتكاد تجتمع كلمتهم ، على أن العالم هو كل ما سوى الله سبحانه وتعالى ، فقد عرفه الإمام الجويني قائلاً : العالم هو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته . [٢]

وأما الإمام الآمدي فيقول : وأما العالم : فعبارة عن ما هو غير البارئ . [٣]

ونجد العلامة التهانوي يبين الفرق بين العالم في الاصطلاح اللغوي ، وبين العالم في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة فيقول : العالم : بفتح اللام في اللغة اسم لما يعلم به شيء مشتق من العلم والعلامة على الأظهر ، ثم غلب في الاستعمال فيما يعلم به الصانع ، وهو ما سوى الله تعالى من الموجودات أي المخلوقات ، جوهراً كان أو عرضاً ، وأما العالم في عرف الحكماء فهو اسم لكل ما وجوده ليس من ذاته من حيث هو كل وينقسم إلى روحاني وجسماني .[٤]

أما مفهوم العالم عند الفلاسفة فهو بالمعنى العام " مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان". أو هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها ، ويقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة ، وعالم النفس ، وعالم العقل ". [٥]

---

(١) الكفوي ، أبو البقاء ، أيوب بن موسى الحسيني . الكليات . ١٩٩٨م مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ص٦٣٦ــ ٦٣٧.

(٢) الجويني ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف . الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . ٢٠٠٢م مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ص١٧ .وانظر الغزالي ، محمد بن محمد بن محمد . الاقتصاد في الاعتقاد . ١٩٩٣ . دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ص٥٧.

(٣) الأعسم ، عبد الأمير . الفيلسوف الآمدي مع تحقيق كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ،١٩٨٧م . حققه وقدم له وعلق عليه : عبد الأمير الأعسم ، دار المناهل ، بيروت ، ص٨٩ . وانظر السنوسي ، محمد بن يوسف بن عمر. العقيدة الوسطى وشرحها . ٢٠٠٦م .دار الكتب العلمية . بيروت .ص٨٣

(٤) التهانوي ، محمد علي . موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم . ١٩٩٦م . مكتبة لبنان . بيروت ، ج٢ ص ١١٥٧

(٥) صليبا ، جميل . المعجم الفلسفي . ١٩٧٣م . دار الكتاب اللبناني . بيروت ، ج٢ ص٤٥ ، وانظر: ابن سينا ، الحسين بن عبد الله . رسالة في الحدود ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات . ط٢ . دار العرب البستاني . القاهرة . ص٩١ وانظر: وهبة ، مراد ، المعجم الفلسفي ، ١٩٩٨م ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ، ص٢٧٣ . و انظر : مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ،١٩٨٣م ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، ص١١٥ .

وقد ذكر المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة بعض تعريفات الفلاسفة للعالم ، فجاء فيه : "والعالم اسم لكل ما وجوده ليس من ذاته من حيث هو كل وينقسم إلى روحاني و جسماني وقال الحكماء : لا عالم غير هذا العالم أعني ما يحيط به سطح محدد الجهات إما أعيان أو أعراض ويسمون العناصر وما فيها بالعالم السفلي وعالم الكون والفساد ، والأفلاك وما فيها عالماً علوياً وأجراماً أثرية ، وأفلاطون سمى عالم العقل بعالم الربوبية ".(١)

ويتضح لنا مما سبق أن لفظ العالم عند الفلاسفة قد يكون عاماً ، فيكون بمعنى العالم عند المتكلمين " كل ما سوى الله تعالى ، وقد يكون خاصاً ، فيختلف عن العالم المراد عند المتكلمين .

المطلب الثاني : القدم والحدوث :

جاء في معجم مقاييس اللغة :

قدم : " القاف والدال والميم أصل صحيح يدل على سبق ، ثم يفرع منه ما يقاربه يقولون القدم خلاف الحدوث ، ويقال شيء قديم إذا كان زمانه سالفاً ".(٢)

حدث : " الحاء والدال والثاء أصل واحد ، وهو كون الشيء لم يكن ، يقال : حدث أمر بعد أن لم يكن ".(٣)

وفي لسان العرب : " القديم على الإطلاق : الله عز وجل ، والقِدَم العتق مصدر القديم ، والقدم نقيض الحدوث ، والحدوث كون شيء لم يكن ".(٤)

أما صاحب التعريفات فيقول : " يطلق القديم على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره ، وهو القديم بالذات ، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقاً بالعدم ، وهو القديم بالزمان ، والقديم بالذات يقابله المحدث بالذات وهو الذي يكون وجوده من غيره .

---

(١) الحنفي ، عبد المنعم ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة .٢٠٠٠م ، ط٣. مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ص٥١٣ .

(٢) ابن فارس . معجم مقاييس اللغة . مرجع سابق ج٢ص٣٨٩

(٣) المرجع السابق . ج١ص٢٨١

(٤) ابن منظور . لسان العرب . مرجع سابق ج١١ص٦٤ وكذلك : ج٣ص٧٥

كما أن القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان وهو الذي سبق عدمه وجوده سبقاً زمنياً ، وكل قديم بالذات قديم بالزمان ، وليس كل قديم بالزمان قديماً بالذات ، فالقديم بالذات أخص من القديم بالزمان ، فيكون الحادث بالذات أعم من الحادث بالزمان والمحدث ما لم يكن كذلك ، فكان الموجود هو الكائن الثابت و المعدوم ضده وقيل : القديم هو الذي لا أول ولا آخر له ".[١]

يقول ابن سينا : " يقال قديم للشيء إما بحسب ذاته وإما بحسب الزمان ، فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة ، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه " ، وقال : (القدم يقال على وجوه : فيقال قديم بالقياس ، وهو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر ، وأما القديم المطلق فهو أيضاً يقال على وجهين : بحسب الذات وبحسب الزمان ، أما الذي بحسب الزمان فهو الذي وجد في زمان ماض غير متناه ، وأما القديم بحسب الذات فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب، فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له مبدأ زماني ، والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ يتعلق به ، وهو الواحد الحق) .[٢]

وقد بين الآمدي مراد الحكماء من معنى الحادث فقال : " وأما الحادث فقد يطلق ويراد به ما يفتقر إلى العلة وإن كان غير مسبوق بالعدم كالعالم ، وقد يطلق على ما لوجوده أول وهو مسبوق بالعدم ، فعلى هذا يكون العالم إن سمي عندهم قديماً فباعتبار أنه غير مسبوق بالعدم ، وإن سمي حادثاً فباعتبار أنه مفتقر إلى العلة في وجوده ".[٣]

ويوضح التهانوي كلام التفتازاني والإيجي وغيرهما من المتكلمين في معاني القدم والحدوث بقوله : " ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقياً وقد يؤخذ إضافياً : أما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير سبقاً ذاتياً ويسمى قدماً ذاتياً ، وحاصله عدم احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في حال ما أصلاً حتى يكون القديم ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما إلى غيره ، وهو يستلزم الوجوب ، والقديم بهذا المعنى يستلزم الواجب .

---

(١) الجرجاني . التعريفات . مرجع السابق . ص١٢٣

(٢) ابن سينا . رسالة الحدود . مرجع سابق . ص١٠٢ وانظر صليبا ، جميل . المعجم الفلسفي .مرجع سابق ج٢ ص١٨٩،وانظر . وهبة ، مراد . المعجم الفلسفي .ص٥٢٦

(٣) الأعسم . الفيلسوف الآمدي مع تحقيق كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين .ص١٢٦

ويراد بالحدوث المسبوقية بالغير سبقاً ذاتياً سواء كان هناك سبق زماني أو لا ، ويسمى حدوثاً ذاتياً ، وحاصله احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في وقت ما ، فيكون الحادث ما يحتاج في وجوده إلى غيره في الجملة .

وقد يختص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم سبقاً زمانياً ويسمى قدماً زمانياً ، وحاصله وجود الشيء على وجه لا يكون عدمه سابقاً عليه بالزمان ، فالقديم بالزمان هو الذي لا أول لزمان وجوده ، ويراد بالحدوث المسبوقية بالعدم سبقاً زمانياً ويسمى حدوثاً زمانياً ، وحاصله وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضى ، فالحادث الزماني ما يكون عدمه سابقاً عليه بالزمان ، وأما الإضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر ، فيقال للأول بالنسبة إلى الثاني قديم وللثاني بالنسبة إلى الأول حادث ، فالحدوث كون ما مضى من زمان وجود الشيء أقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر .

فالقديم الذاتي أخص من الزماني والزماني من الإضافي ، فإن كل ما ليس مسبوقاً بالغير أصلاً ليس مسبوقاً بالعدم ولا عكس ، كما في صفات الواجب ، وكل ما ليس مسبوقاً بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعده ".(١)

وبالنظر إلى التعريفات السابقة نستطيع الوقوف على بعض أهم الآثار الناتجة عن الخلاف الحاصل في تعريف القدم والحدوث فمنها :

١ــ القدم توصف به ذات الله اتفاقاً من الحكماء وأهل الملة .(٢)

٢ــ القدم توصف به صفات الله أيضاً عند الأشاعرة ، وأما المعتزلة فأنكروه لفظاً وقالوا به معنىً فإنهم أثبتوا أحوالاً أربعة لا أول لها هي الوجود والحياة والعلم والقدرة .(٣)

٣ــ وأما غير ذات الله تعالى فلا يوصف بالقدم بإجماع المتكلمين وجوزه أكثر الحكماء حيث قالوا بقدم العالم .(١)

---

(١) التهانوي . موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم . مرجع السابق . ج٢ ص ١٣٠٥ ، وانظر : ابن سينا . رسالة في الحدود . مرجع سابق . ص١٠٢ وانظر : التفتازاني ، مسعود بن عمر بن عبد الله ، الشهير بسعد الدين . ١٩٩٨م . شرح المقاصد . عالم الكتب . بيروت . ج٢ ص٧ــ١١ ، وانظر : الغزالي . معيار العلم . مرجع سابق . ص٣٢٣

(٢) التهانوي . موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم . ج٢ ص١٣٠٥، وانظر : التفتازاني . شرح المقاصد . ج٢ ص٧ــ١١

(٣) التهانوي .المرجع السابق . ج٢ ص١٣٠٥، وانظر : التفتازاني . شرح المقاصد . ج٢ ص٧ــ١١ ، وقول المعتزلة بالأحوال راجع إلى مذهبهم في الصفات ، كما سيأتي بيان ذلك في الفصل الثاني .

وتتميماً للفائدة لا بد من الإشارة إلى معنى الأزل والأبد لاتصالهما بمفهوم القدم .

فالأزل : عبارة عن اللا أولية " نفي الأولية " ، أو عدم المسبوقية بالغير ، والأزلي هو ما لم يسبقه العدم ، أو الذي لا أول لوجوده ، أي القديم المطلق الذي لا ينتهي تمادي وجوده في الماضي إلى أول .(٢)

وأما الأبد فهو دوام الوجود في المستقبل . فالأزل هو الدهر المتقدم الذي لا أول له ، وأما الأبد فهو الدهر المتأخر الذي لا آخر له .(٣)

المطلب الثالث : التعريف ببعض المصطلحات الهامة التي يكثر ذكرها :

وسأكتفي في هذا الباب بالاختصار وبيان أهم التعريفات لبعض المصطلحات مع ذكر الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة إن وجد .

١ــ الجوهر :

عند النظر في المعاجم الفلسفية وغيرها نجد أن مفهوم الجوهر عند المتكلمين يختلف عنه عند الفلاسفة ، فعلى أصول الحكماء : " هو الموجود لا في موضوع ، والمراد بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه ".(٤)

وينقسم الجوهر عند الفلاسفة تبعاً لهذا التعريف إلى بسيط ومركب : أما البسيط : فهو العقل والنفس والمادة والصورة ، وأما المركب : فهو عبارة عن جوهر قابل للتجزئة في ثلاث جهات متقاطعة تقاطعاً قائماً .(٥)

" وقد يطلق الفلاسفة لفظ الجوهر على معان أخرى غير ما سلف ذكره فمنها : الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً ويقابله العرض ، ومنها : الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة

---

(١) التهانوي . المرجع السابق . ج٢ ص ١٣٠٥

(٢) انظر مجمع البحوث الإسلامية ــ قسم الكلام ــ . شرح المصطلحات الكلامية ١٤١٥هــ . ط١ . مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة .ص١٨ ، وانظر : دغيم ، سميح . موسوعة مصطلحات فخر الدين الرازي . ٢٠٠١م . ط١. مكتبة لبنان . بيروت . ص١ ، ص٣٩

(٣) انظر : دغيم . موسوعة مصطلحات فخر الدين الرازي . مرجع سابق .ص ١. وانظر التهانوي . موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم . مرجع سابق . ص١٤٣

(٤) الأعسم . الفيلسوف الآمدي مع تحقيق كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين . مرجع سابق ص١٠٩

(٥) انظر : المرجع السابق ص١٠٩

عليها ، ومنها : الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع ، ومنها : الموجود الغني عن محل يحل فيه ".[١]

وأما على أصول المتكلمين فالجوهر عبارة عن المتحيز ، وهو ينقسم إلى بسيط ويعبر عنه بالجوهر الفرد ، وإلى مركب وهو الجسم .[٢]

غير أن المطالع لكتب الفلاسفة والمتكلمين يتساءل لكثرة ما يجد من اختلاف واسع حول المعاني والدلالات التي يريدها الفلاسفة والمتكلمون من هذا اللفظ ، بل لقد وقع الاختلاف في الدلالة على هذا اللفظ بين فيلسوف وآخر ، وبين متكلم وآخر .

ولكننا نجد الإمام الغزالي رحمه الله يجيب على هذا التساؤل في كتابه معيار العلم في المنطق فيقول : (الجوهر : اسم مشترك ، يقال جوهر لذات كل كالإنسان أو كالبياض ، ويقال جوهر لكل موجود وذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يكون بالفعل ، وهو معنى قولهم : الجوهر قائم بنفسه ، ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة ، وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه ، ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع ، وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء ... والمبدأ الأول جوهر بالمعاني كلها ، إلا بالوجه الثالث ، وهو تعاقب الأضداد ، نعم قد يتحاشى عن إطلاق لفظ الجوهر عليه تأدباً من حيث الشرع .... والمتكلمون يخصصون اسم الجوهر بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم ، ويسمون المنقسم جسماً لا جوهراً ، وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول عز وجل ، والمشاحة في الأسماء بعد إيضاح المعاني دأب ذوي القصور).[٣]

٢ــ الجوهر الفرد :

سبقت الإشارة إليه عند بيان معنى الجوهر ، و خلاصة المقصود منه عند المتكلمين أنه عبارة عن جوهر لا يقبل التجزؤ لا بالفعل ولا بالقوة .[٤]

---

(١) صليبا ، جميل . المعجم الفلسفي .ج١ ص٤٢٤ ، وانظر للتفصيل : وهبة ، مراد . المعجم الفلسفي .ص٢٦٨

(٢) الأعسم . الفيلسوف الآمدي مع تحقيق كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين . ص١٠٩

(٣) الغزالي ، محمد بن محمد أبو حامد . معيار العلم في المنطق . ١٩٩٠م . دار الكتب العلمية . بيروت .ص٢٩١

(٤) الأعسم . الفيلسوف الآمدي مع تحقيق كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين .ص١١١

٣ــ الجسم :

" الجسم عند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين ، أحدهما ما يسمى جسماً طبيعياً لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي ، وعرف بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ، وأما عند المتكلمين ، فعند الأشاعرة منهم هو المتحيز القابل للقسمة في جهة واحدة أو أكثر ، فأقل ما يتركب منه الجسم جوهران فردان ، وقالت المعتزلة : الجسم هو الطويل العريض العميق ، واعترض عليه الحكماء بأن الجسم ليس جسماً بما فيه من الأبعاد بالفعل ".(١)

٤ــ العرض :

" بفتحتين عند المتكلمين والحكماء وغيرهم ، وهو ما يقابل الجوهر ".(٢)

وقال الغزالي : " العرض اسم مشترك ، فيقال لكل موجود في محل عرض ، ويقال لكل موجود في موضوع ، ويقال للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم ....".(٣)

فالعرض عبارة عن معنى زائد على ذات الجوهر ، تقول هذا أمر عرض ، أي عارض بمعنى لا يثبت ولا يدوم ، ويطلق على الكلي المحمول على الشيء الخارج عنه ، ومن الأعراض الألوان كالسواد والبياض ، والحركة والسكون .(٤)

٥ــ الواجب والممكن والممتنع :

تقاربت عبارات الحكماء والمتكلمين حول تعريف هذه المصطلحات(٥) ، وخلاصة كلامهم فيها " أن الواجب : عبارة عن ما يلزم من فرض عدمه المحال ، وإن كان ذلك لذاته فهو الواجب لذاته، وإن كان لغيره فهو الواجب باعتبار غيره ، وأما الممكن : فعبارة عن ما لو فرض موجوداً أو معدوما لم يلزم عنه لذاته محال ، ولا يتم ترجيح أحد الأمرين إلا بمرجح من

---

(١) التهانوي . موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم .مرجع سابق . ج١ ص ٥٦١

(٢) المرجع السابق . ج٢ ص ١١٧٥

(٣) الغزالي . معيار العلم في المنطق ..ص٢٩٢

(٤) انظر : الحنفي ، عبد المنعم . المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة . ص٥٢٥

(٥) والسبب في هذا التقارب أن هذه المصطلحات تبين الأقسام العقلية وهي ثلاثة واضحة لا رابع لها ، فالعقل هو من حكم بذلك

خارج ، وفي الاصطلاح العام عبارة عن ما ليس بممتنع الوجود ، وهو أعم من الواجب لذاته والممكن لذاته ، وأما الممتنع : فعبارة عن ما لو فرض موجوداً لزم عنه المحال ، وهو مواز للواجب بقسميه .[١]

ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أن البعض ذكر فرقاً بين الممتنع والمحال ، هو أن المحال يمتنع وجوده في الخارج ، كاجتماع الحركة والسكون ، ولكن الممتنع ما يمتنع وجوده إطلاقاً .[٢]

٦ــ الدور والتسلسل :

الدور في اللغة عود الشيء على ما كان عليه ، والدور في المنطق علاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخر ، أو علاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى ، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر . فالدور إذن توقف كل واحد من الشيئين على الآخر ، وينقسم إلى دور إضافي أو معيّ ، ودور مساو . والدور الإضافي أو المعي هو إضافة الشيئين في الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر ، كالأب والابن ، وهو دور جائز .[٣]

أما الدور الفاسد : فهو " نوع من المصادرة على المطلوب ،[٤]و هو عند الفلاسفة والمتكلمين توقف كل من الشيئين على الآخر إما بمرتبة ويسمى دوراً مصرحاً وصريحاً وظاهراً ، كقولك : الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة ، وإما بأكثر من مرتبة ويسمى دوراً مضمراً وخفياً ، كقولك : الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدرج ، والتدرج وقوع الشيء في زمان ، والزمان مقدار الحركة ".[٥]

---

(١) الأعسم . الفيلسوف الآمدي مع تحقيق كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين . ص٦١ــ٦٢

(٢) الحنفي ، عبد المنعم . المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة . ص٨٣٦ .

(٣) صليبا ، جميل . المعجم الفلسفي . مرجع سابق . ص٥٦٦.

(٤) المرجع السابق . ص٣٥٢ . والمصادرة على المطلوب هو أن يؤخذ المطلوب بعينه ويجعل مقدمة قياسية بلفظ مرادف مشعر بالمغايرة بين المقدمة والمطلوب . كأن تقول الأسد حيوان لأنه هو الهزبر . فالأسد الذي هو المقدمة هو نفس النتيجة " الهزبر" وهذا مصادرة على المطلوب . انظر مجمع البحوث الإسلامية . شرح المصطلحات الكلامية . ص٣٢٩

(٥)انظر مجمع البحوث الإسلامية . شرح المصطلحات الكلامية . ص٣٢٩ ، والتهانوي . موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم . ج١ ص ٨١١

أما التسلسل : فهو في اللغة يعني التتابع والاتصال والامتداد ، أما في الاصطلاح فالتسلسل المطلق يراد به عند الفلاسفة والمتكلمين : " ترتب أمور غير متناهية " [١]

ويختلف المتكلمون والفلاسفة في نظرتهم إلى أنواع التسلسل ، وما يجوز منها وما يمتنع،[٢] "وبالجملة يرى المتكلمون أن كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل ".[٣]

٧ـ الزمان :

اختلفت آراء العلماء حول مفهوم الزمان ، فقال بعض الفلاسفة : إنه جوهر مستقل مجرد عن المادة قائم بنفسه غير مفتقر إلى محل يقومه ، ولا يقبل العدم لذاته .[٤]

وقال بعضهم : إنه الفلك الأعظم لأنه محيط بكل الأجسام المتحركة المحتاجة إلى مقارنة الزمان ، وقال أرسطو : إنه مقدار حركة الفلك الأعظم ، أما ابن سينا فقال : هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر .[٥]

وقال أبو البركات البغدادي : الزمان مقدار الوجود ، وعرفه الأشاعرة بأنه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم لإزالة إبهامه ، وقال المتكلمون الزمان أمر اعتباري موهوم ليس موجوداً ، إذ لا وجود للماضي والمستقبل .[٦]

ويتبين لنا من التعريفات السابقة أن الزمان هو آن دائم ، وأن الحركة مقياس للزمان ، وهي بدورها لا تقع إلا في زمان .

٨ـ الحركة :

" تعددت عبارات المتكلمين في بيان مفهوم الحركة ، غير أن النتيجة كانت تصب في مآل واحد ، وهو حصول جوهر في مكان بعد حصوله في مكان آخر ، أي مجموع الحصولين لا الحصول في الحيز الثاني ، " كونان في آنين في مكانين ".

---

(١) التهانوي : المرجع السابق . ج١ ص ٤٢٩

(٢) انظر لمزيد اطلاع حول هذا الخلاف الفصل الثالث من الدراسة .

(٣) التهانوي . موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم . ج١ ص ٤٢٩

(٤) انظر مجمع البحوث الإسلامية . شرح المصطلحات الكلامية . ص١٦٣ وانظر المرجع السابق ج١ ص٩٠٩

(٥) ابن سينا . رسالة في الحدود . مرجع سابق . ص ٩٢

(٦) التهانوي .موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم . ج١ ص٩١٠ ، وانظر : مجمع البحوث الإسلامية . شرح المصطلحات الكلامية . ص١٦٣

أما الفلاسفة فقد اختلفوا في تعريف الحركة : فقال بعض القدماء : هي خروج ما بالقوة إلى الفعل على التدريج . وقال بعضهم : قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطاً بين المبدأ والمنتهى ، بحيث يكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده .

فالحركة عند المتكلمين هي انتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر ، أو حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر ".[١]

٩ــ الهيولى والصورة :

يقول ابن سينا : " الهيولى المطلقة هي جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة ".[٢]

وعرفها البعض بأنها : قابل محض تتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير أن يقتضي معيناً من ذلك .[٣]

" أما الصورة فهي ما به الشيء بالفعل ، وعند الجمهور هي شكل الشيء وتخطيطه ، أو الحالّ المقوم لمحله ".[٤] فالجسم مركب من حالّ ومحل ، والحالّ هو الصورة والمحل هو الهيولى .[٥]

١٠ــ الخلاء :

" الخلاء عند المتكلمين هو فراغ موهوم يكون ظرفاً للأجسام وحيزاً لها ، وباعتبار أنه فارغ عن شغل الجسم إياه يقال له خلاء ، فهو هذا الفراغ مع قيد أن لا يشغله شاغل من الأجسام ، فيكون لا شيئاً محضاً ، لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود بالخارج ، وقيل : الخلاء أخص من المكان ، فإن المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الأجسام فيه ، والخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار أن لا يحصل فيه جسم ، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز

---

(١) انظر : الحنفي ، عبد المنعم . المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة . ص٢٨٩

(٢) ابن سنا . رسالة في الحدود . مرجع سابق . ص٨٣ . وانظر : العجم ، رفيق . موسوعة مصطلحات الغزالي . ٢٠٠٠م . ط١. مكتبة لبنان . بيروت. ص٨٤٥ ، ص٤٠٢

(٣) مجمع البحوث الإسلامية . شرح المصطلحات الكلامية . ص١٦٣

(٤) انظر جهامي ، جيرار . موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب . ١٩٩٨م . ط١. مكتبة لبنان . بيروت . ص٩٥١ وانظر : مجمع البحوث الإسلامية . شرح المصطلحات الكلامية . ص٣٣٩

(٥) مجمع البحوث الإسلامية . شرح المصطلحات الكلامية . ص٣٣٩

، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم ، وأن يكون ظرفاً له ، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزاً للجسم ، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء ، فالخلاء هو هذا الفراغ مع قيد ألا يشغله شاغل من الأجسام ، فيكون لا شيئاً محضاً ، لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج .[١]

(١) الجرجاني . كتاب التعريفات . مرجع سابق . ٧٢ ، انظر : الحنفي . المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة . ص٣٣٢

المبحث الثاني :

تصور العالم في الفكر الشرقي القديم ــ النشأة والجذور ــ :

يبدو أن السؤال عن نشأة العالم كان سؤالاً موغلاً في القدم ، وهو سؤال ظل يلح على العقل البشري ولم يزل ، وكلما ازداد وعي الإنسان وإدراكه لما يحيط به ، ازدادت رغبته في البحث عن إجابات توضح النشأة الأولى للعالم ، ولطالما كان توق الإنسان إلى فهم ذاته ومحاولته في إدراك العالم الذي يحيط به ، وتفسير الظواهر الطبيعية وفض أسرارها ، الدافع الأساسي للتفكير بكل مراحله ، من هنا راح الإنسان القديم يصوغ منهجاً أسطورياً في محاولة منه لإدراك العالم ومعرفته ، وهكذا نشأ الفكر الأسطوري وظهرت الأساطير بوصفها أولى تجليات الفكر الإنساني الآخذ في التقدم ، ويمكن القول إن الفكر الأسطوري قد لعب الدور نفسه الذي شغله العلم و الفلسفة في عالمنا الراهن .[١]

فإننا إذا تأملنا في الفكر الشرقي القديم نجد أن السؤال عن أصل الوجود كان سؤالاً رئيساً ، ويظهر هذا في النصوص الميثولوجية[٢]،التي عكست بعض التصورات الخرافية التي كونها الإنسان عن ذاته وعن الآلهة والعالم ، حيث إنه من المعلوم لدينا أن أساطير الخلق والتكوين تتخذ مكان المركز البؤرة في أي منظومة ميثولوجية ، فهي التي تتحدث عن أصل الكون وكيف ظهر العالم إلى الوجود ، وعن أصل الآلهة وأنسابها ومراتبها وعلائقها مع بعضها البعض .[٣]

ومن الأمثلة على ما تقدم ، ما جاء في الأسطورة البابلية[٤] عن الخلق ، حيث نجد أن الماء كان أصل العالم ، وبالعودة إلى النصوص السومرية وهي أولى النصوص الميثولوجية المدونة في تاريخ الحضارة الإنسانية ، يظهر أن العالم تكون من مادة أزلية هي المياه الأولى "نموّ" وقد انطوت على بذرة الكون الأولى التي كانت على هيئة جبل كوني مؤلف من السماء

---

(١) سايس ، فاتن . تصور العالم عند ابن رشد . ٢٠٠٧م . رسالة ماجستير في الفلسفة ، إشراف عبد الحميد الصالح . جامعة دمشق . ص٦

(٢) الميثولوجيا : هي الأساطير أو حكايات خرافية شعبية تولدت في المراحل الأولى للتاريخ ، لم تكن صورها الخيالية إلا محاولات لتعميم وشرح الظواهر المختلفة للطبيعة والمجتمع . انظر : لالاند ، أندريه . موسوعة لالاند الفلسفية . ٢٠٠٨م ، تعريب أحمد خليل ، دار عويدات . بيروت . ج٢ص٧٥٠

(٣) انظر : السواح ، فراس . مدخل إلى نصوص الشرق القديم . ٢٠٠٦م . ط١ . دار علاء الدين ، دمشق . ص٩-١٠

(٤) (بابل) مدينة قديمة مشهورة في العراق وإحدى أكبر المدن في العالم القديم كانت عاصمة لكثير من الممالك والدول وقد ارتبط اسمها بالإنجازات الحضارية مثل برج بابل والحدائق المعلقة . وتقع أطلال المدينة القديمة اليوم جنوب بغداد على مجرى قديم للفرات . انظر : حماد ، حسين فهد . موسوعة الآثار التاريخية ، ٢٠٠٣م . دار أسامة . عمان . الأردن . ص١٣٣

والأرض الملتصقتين ، ولقد أنجبت الآلهة "نمو" وهي المياه الأولى كما تخبرنا الأسطورة [آن و لي] ، و(آن) هو إله السماء المذكر ، و(لي) هي آلهة الأرض المؤنثة ، ومن زواجهما أتى (إنليل) إله الهواء الذي فصل السماء عن الأرض(١).

وهكذا يبدو أنه بانفصال السماء عن الأرض بدأت سلسلة الخلق في العالم ، وقد تم ذلك عن طريقة زواج الآلهة وتناسلها ، فإله الهواء "إنليل" أنجب إله القمر "نانا" ، وهذا الأخير أنجب إله الشمس "أوتو" وهكذا .(٢)

أما عن أساليب الخلق التي اتبعتها تلك الآلهة الخالقة فقد وضع الفلاسفة السومريون(٣) مبدأ صار عقيدة سائدة في جميع أنحاء الشرق الأدنى وهو مبدأ القوة الخالقة للكلمة الإلهية فبموجب هذا المبدأ كان كل ما ينبغي للإله الخالق أن يفعله هو أن يصمم الخطط ويقول "الكلمة " وينطق بالاسم اسم الشيء المراد خلقه فيتم الخلق .(٤)

" والحقيقة أن هذا المبدأ ربما يكون مأخوذاً عن الأصول القديمة لبعض المذاهب في مصر القديمة حول أصل الخلق وتفسير نشأة الوجود ، وإن كان المعروف أن هذه المذاهب قد عبرت عنها بعض الآثار التاريخية التي ترجع إلى نهاية القرن الثامن قبل الميلاد ، ومن ثم تكون الأسطورة السومرية أقدم رغم أننا لا نعرف على وجه الدقة تاريخها ، كما لا نعرف التاريخ الدقيق الذي ظهرت فيه أصول المذاهب الذي عبرت عنها تلك الآثار ".(٥)

وبعد فإنه يبدو لنا أن تصور العالم كما جاء في الأساطير البابلية و السومرية كان تصوراً أولياً لم يرق إلى تصور شامل للعالم ، غير أنه في النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد قد شهد الفكر الشرقي القديم تحولاً نوعياً ، كما تجلى في أسطورة الخلق البابلية " إينوما إيليش"

---

(١) انظر : النشار ، مصطفى . المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية . ١٩٩٧م . دار قباء . القاهرة . ص١١٨ـ١١٩ .و انظر : السواح . مدخل إلى نصوص الشرق القديم .المرجع السابق . ص٩ـ١١ .

(٢) انظر : السواح . مدخل إلى نصوص الشرق القديم . مرجع سابق . ص١١

(٣) من الآراء المقبولة أكثر من غيرها أن السومريين هم من جملة الأقوام المحلية التي كانت تسكن العراق واستقرت في القسم الجنوبي منه منذ عصور ما قبل التاريخ ، و اسم السومريين مشتق من اسم البلاد التي استقروا فيها (بلاد سومر) . انظر : حماد ، حسين فهد . موسوعة الآثار التاريخية . ص٣٥٧

(٤) انظر : كريمر ، صمويل . من ألواح سومر . ترجمة : طه باقر . مكتبة المثنى ومؤسسة الخانجي . ص١٥١ ، وانظر : النشار ، مصطفى . المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية . ص١١٨ـ١١٩ .

(٥) النشار ، مصطفى . المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية . مرجع سابق . ص١١٩ .

أو " عندما في الأعالي " ، حيث أظهرت الأسطورة تصوراً نوعياً منظماً للعالم يعاين مشاكل الكون الرئيسة عند سكان ما بين النهرين .[١]

وهنا يبدو أن التفكير قد انصب على أصل معالم الكون الرئيسية ، ثم ذهب باتجاه فهم الكيفية التي جاء عليها نظام العالم ، ونرى أن ذلك قد مثل البدايات الأولى لنشأة الكون وهو لم يزل بعد فوضى في الماء ، هيولى قوامها عناصر ثلاثة متداخلة , (أبسو) يمثل المياه العذبة , وتعامت يمثل مياه البحر المالحة , و(ممو) الذي يمكن أن يقال : إنه قد يمثل الضباب أو السحاب وقد امتزجت هذه الأنواع الثلاثة في كتلة كبيرة لا حدود لها ، وتظهر الأسطورة أن بلاد الرافدين قد نشأت من الطمي الذي حمله الرافدان العظيمان (دجلة والفرات) إلى المصبات عبر آلاف السنين .[٢]

أما في مصر القديمة فإن السؤال عن أصل الكون وطبيعة الآلهة ودورها في عملية النشأة ، كان محور اهتمام الإنسان المصري ، ففي الأساطير المصرية القديمة نجد أن الكون نشأ من الهيولى (ماء غير مشكل) تسمى (نون) ومنها انبثق الإله (آتوم) بوصفه إله الخلق .[٣]

نطالع القول التالي الذي ورد على لسان الإله المصري (آتوم) : " أنا الخالق لكل ما في الوجود ، وأنا نفسي جئت إلى الوجود على هيئة الإله (خيبرا) ... أنا جئت إلى الوجود في الزمن الأول ... أنا كنت الخالق لكل ما جاء إلى الوجود "[٤].

وهكذا فإن (آتوم) خلق نفسه بنفسه ومن ثم بدأ بخلق العالم ' ولم تفرق الأساطير المصرية بين الآلهة والأشياء والبشر إلا في حدود الشكل ، حتى إن البشر و الآلهة وعناصر الوجود قد اعتبرت شيئاً واحداً في جوهرها ، ففي أسطورة (حورس) نجد أن حورس هو " الإله المحارب والإله الملك وإله السماء في الوقت نفسه ، عيناه تضاهيان الشمس والقمر في الأصل ، وعندما أصبح (رع) هو إله الشمس نسبت إليه العين الشمسية ، وبذلك تعدل وضع حورس فأصبح صاحب العين القمرية ، وأما ست فكان يعتبر هو إله الصحراء والخطط الشريرة

---

(١) انظر : فرانكفورت ، هـــ . جون ، (وآخرون) . ما قبل الفلسفة . ترجمة : جبرا إبراهيم جبرا . ١٩٨٢م .ط١ . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . ص١٩٩

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٢٠١

(٣) سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق . ص٩

(٤) بدج ، والاس . آلهة المصريين . ترجمة : محمد حسين يونس . ١٩٩٨م مكتبة مدبولي . القاهرة. ص ٣٤٢ .

، ولذلك انتزع عين حورس التي لم يستطع هذا الأخير أن يستردها إلا بعد كفاح مرير "[١]. وهكذا تتحد كل عناصر الكون في جوهرها ويكون كل ما في الوجود هو من جوهر واحد .

وخلاصة القول إن المصري القديم كانت له عدة اعتقادات لبداية الخلق[٢]، والمهم في كل ذلك هو أن نلاحظ كيف قدم السومريون والبابليون رؤيتهم حول نشأة الوجود من الماء ، ونلاحظ كذلك "مدى تشابه هذه الرؤية المصرية القديمة حول نفس الموضوع حيث يقرر المفكر المصري القديم أن الإله (آتوم) قد أوجد نفسه بنفسه من المياه الأولى وبدأ خلق الكون من المادة بأن استولد نفسه أول زوج من الآلهة وهما (شو) و(تفنون) أي الهواء والرطوبة وعنهما ولد (جب) و(نوت) أي السماء والأرض وبقية الأرباب ".[٣]

إن كل ذلك يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن المفكر الشرقي القديم سواء كان مصرياً أو بابلياً كان قد توصل من خلال تأملاته إلى أن أصل العالم هو الماء ، وأنه عن الماء بمساعدة الإله الخالق (أياً كان اسمه) كان كل شيء حي وكذلك كل الكائنات .[٤]

أما ما يخص نظرة البراهمة[٥] إلى العالم فقد ذكر البيروني قولهم في قدم العالم ، فهم يرون أن أول شيء وأقدمه الظلمة التي ليست السواد ، وإنما هي عدم ، كحال النائم ، ثم خلق الله هذا العالم " إبراهم " قبة له ، وجعله قسمين أعلى وأسفل ، وأجرى فيه الشمس والقمر ، وقال " كبل " لم يزل الله والعالم معه بجواهره وأجسامه ، لكنه علة للعالم ، ويستعلى بلطفه على كثافته ، وقال "كنبهك " أن القديم هو "مها موت"، أي مجموع العناصر الخمسة ، وقال غيره القدم للزمان ، وقال بعضهم للطباعة ، وزعم آخرون أن المدبر هو كرم أي العمل .

---

(١) سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق . ص١٠

(٢) البربري ، أحمد محمد . السماء في الفكر المصري القديم . ٢٠٠٤م . ط١ . الحضري للطباعة . ص١٠٥

(٣) النشار ، مصطفى . المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية . مرجع سابق . ص١١٩، وانظر فرانكفورت . ما قبل الفلسفة . ص٢١ ، وانظر : بريتشارد. جيمس . نصوص الشرق الأدنى القديم المتعلقة بالعهد القديم . ترجمة : عبد الحميد زايد . وزارة الثقافة . هيئة الآثار المصرية . ص٣٤

(٤) النشار ، مصطفى . المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية . مرجع سابق . ص١١٩ .

(٥) البراهمة والبراهمانية نسبة لبرهم أو براهام أو إلى براهمان رجل من الهند مهد لقومه نفي النبوات واستحالتها في العقول . انظر : الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم . الملل والنحل . ٢٠٠٧م . ط٧. دار الكتب العلمية . بيروت . ج٣ ص٧٠٦ .

والبراهمة لا تعني بالخلق الإبداع من لا شيء ، لكنهم يعنون به الصنعة في الطينة ، وإحداث صور فيها وتدابير ، مؤدية إلى مقاصد فيها وأغراض ، ولذلك يضيفون الخلق إلى الملائكة والجن بل الإنس ، إما قضاء لحق منعم ، وإما تشقيا بسبب الحسد والتنافس بينهم .[١]

وأما العالم في الديانة الزرادشتية[٢] ، فهو مكون من أصلين متضادين ، هما النور والظلمة ، الممثلين في " أهورامزدا " و " أهريمان " ، اللذين هما مبدأين لموجودات العالم ، ... وقد قسم زرادشت العالم إلى قسمين : منية وكيتي ، يعني الروحاني والجسماني ، أو الروح والشخص .[٣]

وتاريخ العالم في الديانة الزرادشتية ، هو تاريخ الصراع بين الإله والشيطان ، وينقسم هذا التاريخ إلى أربع فترات تمتد كل منها ثلاثة آلاف سنة ، في الفترتين الأولى والثانية كان الله والشيطان يجهزان قواتهما ، أما في الفترة الثالثة ، فقد اشتبكا في الصراع ، وفي الفترة الأخيرة سوف ينهزم الشيطان في النهاية ، وفي بداية الخلق اختلق الشيطان استحكامات السماء ، وهاجم الإنسان الأول ، والحيوان الأول ، بالمرض والموت ، فهو لا يقدر إلا على التدمير .

ولكن في اللحظة التي يفسر فيها انتصاره الظاهري ، تنبعث من الإنسان والحيوان معاً بذور تؤدي إلى ظهور الحياة الإنسانية والنباتية ، وكما ظهرت الحياة من خلال موتها ، كذلك تدب فيها الحياة حتى يتأكد دوام الخلق الطيب وهزيمة الشيطان ، إن العالم ينتمي إلى الله نفسه ، ولذلك فإن الزرادشتيين ، على خلاف أتباع بعض الديانات الأخرى ، لا يعتقدون أن المادة شر . والواقع أن الشيطان ، لا الكائنات البشرية هو الذي يوجد في عالم مادي غريب ، وهو لا يستطيع أن يتخذ شكلاً مادياً ، وإنما يبقى في العالم متطفلاً محاولاً عبثاً تدمير أعمال الله .

والزرادشتيون يؤمنون بأن كل مخلوق له نهاية ، وبالتالي فالعالم لا بد أن تكون له نهاية ، ونهايته موقوفة بموت زرادشت ، ولهذا كان يأمره الله بالإسراع في تبليغ الدعوة ، وأن يصدع

---

(١) انظر : مهدي ، محمد حسن . وقفات حول أهم الأديان الوضعية القديمة . ٢٠٠٦م . ط١. مطبعة دار السلام . سوهاج . ص١٦٥ . وانظر : البيروني ، محمد بن أحمد . تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة . ١٩٥٨م . حيدر آباد . الدكن . الهند . ص٢٤٤

(٢) الزرادشتية هم أصحاب زرادشت بن يورشب ، مارس نشاطه في شمال شرق ايران ، ويؤرخ له بـ (٦٢٨ ــ ٥٥١ ق. م) . انظر : الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم . الملل والنحل . ٢٠٠٧م . ط٧. دار الكتب العلمية . بيروت . ج٢ ص٢٦٤ــ٢٦٨

(٣) انظر : الشهرستاني . الملل والنحل . مرجع سابق . ج٢ ص٢٦٤ــ٢٦٨ ، وانظر : مهدي ، محمد حسن . وقفات حول أهم الأديان الوضعية القديمة . مرجع سابق . ص٢٥٩

بأوامر الله تعالى ، غير أن الكون ظل بعد زرادشت سائراً في طريقه ، كما كان في حياته وقبل وجوده ، ولم يمت الأنصار ولا الخصوم ، ولم ينته العالم .[١]

أما المانوية[٢] فقد تابعت الثنائية القديمة ، فقالت : إن مبدأ العالم كونان ، أحدهما نور والآخر ظلمة ، أما الامتزاج بين الكونيين ، فقد اختلفت أساطير " المانوية " في سببه ، فأسطورة تقول : أنه حدث اتفاقاً لا قصداً ولا اختياراً ، أي أنه لم يقصد إليه كما تقول الزرادشتية . وأسطورة ثانية تقول : إن سبب المزاج أن أبدان الظلمة تشاغلت عن روحها بعض التشاغل ، فنظرت روحها "الدخان " إلى عالم النور ، فاشتاقت إليه فأوحت إلى الأبدان أن تخالطه فأسرعت إلى إجابتها ، ولذلك خالط الدخان النسيم ، ومن هذه المخالطة نشأ العالم الذي نعيش فيه .

والحياة والراحة واللذة في هذا العالم فمن النسيم ، والهلاك والآفات فمن الدخان . واختلط الحريق أيضاً بالنار ، فالضوء والنور والنار ، والهلاك والفساد فمن الحريق . اختلط النور عامة بالظلمة ، فمن النور الصفاء ، والحسن ، ومن الظلام الدرن والكدر ... إلخ اختلطت الأجناس الخمسة الظلامية بالأجناس الخمسة النورية ، فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج أرسل ملكاً من ملائكته ، فخلق هذا العالم على هذه الهيئة ، التي نحن فيها ، لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة ، وخلق الشمس والقمر ليعاونا النور المنبث في الظلام أن يعود إلى عالمه .[٣]

وحدث أن تقابل أركونان – ذكر وأنثى ــ ، وأحاطت بهما الشهوة والمرض فتناكحا ، فحدث الإنسان الأول ، ثم حدث التناكح مرة أخرى ، فنشأة المرأة الحسنة " حواء " فلما رأى الملائكة الخمسة نور الله وطيبه الذي استلبه المرض " ، والذي أودعه في ذينك المولدين ، سألوا البشير ، وأم الحياة ، والإنسان القديم ، وروح الحياة ، أن يرسلوا إلى ذلك المولود من يطلقه ويخلصه ، فأرسلوا عيسى وعمد عيسى إلى آدم ، وأوضح له الجنان والآلهة وجهنم والشيطان والآلهة والأرض والسماء والشمس والقمر ، وخوفه من حواء ، وحذره أن يقربها ، ولكنه عاد إليها بالشبق الذي فيه ، فحدث التناسل .

---

(١) مهدي ، محمد حسن . وقفات حول أهم الأديان الوضعية القديمة . مرجع سابق . ص٢٥٩ــ ٢٦٠.

(٢) تنسب الديانة المانوية إلى ماني بن فاتك ، وقد قيل إن أصل أبيه من همدان ، انتقل إلى بابل ، وقد ولد ماني (٢١٦ ــ ٢٧٤ م) وشرع في سن العشرين من عمره في إقامة دينه الجديد ، ويذكر الشهرستاني أنه أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية ، وكان يقول بنبوة عيسى عليه السلام ، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام . انظر : الشهرستاني . الملل والنحل . مرجع سابق . ج٢ ص٢٦٨ ، وقارن : مهدي ، محمد حسن . وقفات حول أهم الأديان الوضعية القديمة . مرجع سابق . ص٢٥٩ــ ٢٦٠.

(٣)انظر : الشهرستاني . الملل والنحل . مرجع سابق . ج٢ ص٢٦٨ ، وقارن : مهدي ، محمد حسن . وقفات حول أهم الأديان الوضعية القديمة . مرجع سابق . ص٢٨٣.

والشمس والقمر تخلصان من العالم من الظلام ، والصلاة والتسبيح والتقديس ، والكلام الطيب وأعمال البر تخلص الإنسان من الظلام ، ... والنسيم الذي في الأرض لا يزال يرتفع لأن من شأنه الارتفاع إلى عالم ، وكذلك جميع أجزاء النور أبداً في الصعود والارتفاع ، وأجزاء الظلمة أبداً في النزول حتى تتخلص الأجزاء ويبطل الامتزاج ، وتنحل التراكيب ، ويصل كل إلى عالمه ، .. وذلك هو القيامة والمعاد .

وهكذا نجد تفسيراً أسطورياً لنشأة العالم يختلط أحياناً بأمور أخلاقية ، وهذا يشير إلى اختلاط الأخلاق بالميتافيزيقيا ، في تلك الديانات الوضعية ، ومحاولة تفسير ما بعض الطبيعة على أساس أخلاقي ، لكنه تفسير تخلقه الأساطير ، ويمتلئ بالخرفات التي لا يقبلها العقل . (١)

بعد هذا نجد أن الفكر اليوناني اتخذ مساراً جديداً تمثل في محاولاته الأولى في مقاربة الطبيعة نظرياً ، ومن هنا بدأت انطلاقة التفكير الفلسفي .

---

(١) مهدي ، محمد حسن . وقفات حول أهم الأديان الوضعية القديمة . مرجع سابق . ص٢٨٣ ــ ٢٨٤

المبحث الثالث

تصور العالم في الفكر اليوناني قبل أفلاطون

إن الباحث عن الجذور الفكرية لمسألة قدم العالم وحدوثه ، والمتتبع لنشأتها ، وللظروف والعوامل التي كانت سببا لدراستها ، والخوض في مباحثها ، ليجد أن البدايات الأولية لدراستها لم تكن وليدة لحظة ، أو نتيجة أيٍ من العوامل ذات الأثر المباشر في تاريخ الفكر البشري ، كالعوامل السياسية أو الجغرافية وغيرها ، بل إن البحث في هذه المسألة ، والنظر في مباحثها ، إنما كان وليد نظرة العقل البشري إلى الوجود في أصله وجوهره ومصيره ، ونتيجةً لما ينشده العقل من معرفة المبادئ الأولى فيه .

وقد كان الكثير من هذه النظرات والأبحاث الجادة في المسألة في بداياتها ، يمتاز بالفطرية والسذاجة ، ويستند إلى الحس والظاهر القريب ، ثم راحت تحكم العقل والمنطق لتصبح محاولات متجددة باستمرار .

ففي ملطية ـــ في القرن السابع قبل ميلاد المسيح ـــ نهض الإنسان فحطم أغلال الضرورة التي كبلته حيناً طويلاً من الدهر ، وخصص شطراً من حياته في التفكير المجرد من كل القيود ، فنظر إلى هذه الطبيعة التي يزخر عبابها بالمظاهر المختلفة ، والكائنات المتنوعة ، وأخذ يتفكر في خلقها ويحاول تعليلها .[١]

وأول ما استرعى منه النظر و استدعى إعمال الفكر ، هذا التغير الدائب الذي يطرأ على الأشياء جميعها . فها هو ذا كل شيء يكون بعد أن لم يكن ، ويظل حيناً يقصر أو يطول ، ثم ينحل ويتلاشى كأن لم يغن بالأمس . فأنى جاء وإلى أين يذهب ؟

هذا سؤال عرضته الطائفة الأولى من الفلاسفة في يونيا ، وحاولوا الإجابة عنه .

" إذن فقد فكر الإنسان أول ما فكر ، في (المادة) التي يتألف منها الوجود ، وهذا طبيعي معقول ؛ لأن عقل الطفولة لا يستطيع أن يفهم أو يسيغ إلا العالم المادي الذي يحيط به ، وهو لايقوى على التفكير في المسائل العقلية غير المحسة إلا بعد النضوج .

---

(١) أمين ، أحمد ، و نجيب ، زكي . قصة الفلسفة اليونانية . ١٩٣٥م . دار الكتب المصرية . القاهرة . ص١٧

أرسل الإنسان بصره إلى الكون يستطلع تلك المادة التي تتكون منها الأشياء جميعاً ، والتي ترتد إليها الأشياء جميعاً ".[1]

وحتى لا أطيل في تتبع الجذور الفكرية للمسألة ، فتخرج بنا الإطالة عن هدفنا وغايتنا التي لأجلها عقدنا هذا المبحث ، اخترت بعض النماذج من الفلسفة اليونانية التي تبين لنا كيف بدأ البحث في هذه المسألة ، والأسباب التي أدت إلى تطور البحث فيها . والسبب في اختياري لأن نبدأ بدراسة الجذور الفكرية للمسألة من بدايات الفلسفة اليونانية ، هو أن هذه البدايات شكلت ظاهرة ًقوية ً ، في دراسة هذه المسألة وأمثالها ، حتى عد الكثير من الباحثين الفلسفة اليونانية أولى الفلسفات التي درستها ، دراسة جادة ذات أثر حقيقي في تاريخ الفلسفة .

وقد اهتم المفكرون اليونان في مراحل الفكر الأولى بالبحث الطبيعي ، والتساؤل عن نشأة الكون ، والعلة الأولى لنشأته ، فنشأت لديهم اتجاهات متعددة في هذا الصدد ، تركز على التغير والصيرورة كطابع أساسي للكون ، أو على الثبات والديمومة فيه ، أو على التناسق والعدد ، أو على مزيج من هذه السمات الثلاث ، ومن ثم فيمكن أن نميز لديهم حينئذ أربع مدارس فلسفية هي :

١ــ المدرسة الأيونية أو " الطبيعيون الأوائل " : وعلى رأسهم "طاليس" الملطي ، و "أنكسيمندر" و "أنكسيمانس" و "هيرقليطس" .

٢ــ المدرسة الفيثاغورية : ويمثل هذه المدرسة " فيثاغورس" وأتباعه .

٣ــ المدرسة " الإيلية " : ومن أشهر فلاسفتها " أكزينوفان " و "بارمنيدس" و "زينون" و "مليسوس "

٤ــ مدرسة "الطبيعيون المتأخرون" أو " الذرية " : ومن أشهر فلاسفتها " أنبادقليس" و "أنكساجوراس" و "ديمقريطس" .

ولبيان موقف هذه المدارس من نشأة العالم لا بد أن نأخذها بشيء من التفصيل :

---

(١) المرجع السابق نفسه. ص١٨ ــ ١٩

أولاً : "المدرسة الأيونية[1] أو الطبيعيون الأوائل " :

لقد جمع أصحاب هذه المدرسة اتجاه واحد في الفلسفة ، هو الاتجاه المادي ، بمعنى أنهم تصوروا جميعاً أن الحقيقة العلمية والفلسفية للوجود لا بد أن تكون مادة وكانت هذه المادة الأولية (الطبيعية) تفيد عنهم أصل الوجود ومبدأ نشأته وحركته ، فهؤلاء الفلاسفة تناولوا المادة على اعتبار أنها تتضمن في ذاتها الحياة .

ويلاحظ أن الفلاسفة في هذه المدرسة قد اهتموا بالظواهر الطبيعية قبل أن يحاولوا تفسير أدوات إدراكنا لهذه الظواهر ، أي قبل أن يتناولوا بالبحث الإدراك الإنساني ومشكلة المعرفة ، وقد تساءلوا أولاً عن حقيقة " المبدأ الأول للأشياء " ، وتمثل هذا الاتجاه في المدرسة "الملطية" لدى "طاليس" و "أنكسيمندر" و "أنكسيمانس" و "هيرقليطس" ، فنادى "طاليس" بأن الماء هو حقيقة الأشياء كلها ، والعنصر الأول ، أو الجوهر الأوحد ، الذي تعود إليه الأشياء كلها ،أي أنه وجد أصل الأشياء في العالم نفسه في شيء مادي ملموس ، أما "أنكسيمندر" فرأى أن (الأبيرون) وهو " مادة أولى غير متناهية "هو أصل العالم ، ثم أتى " أنكسيمانس " فقال بأن المادة الأولى هي " الهواء " وأتى " هيرقليطس " فقال : بأن المادة الأولى هنا هي " النار الأثيرية " وهي محل التغيرات يحدث فيها التغير والتحول ،[2] ولنأخذ بعض آرائهم بشيء من التفصيل :

أما **طاليس**[3] : فيجهر بأن الماء هو قوام الموجودات بأسرها ، " فلا فرق بين هذا الإنسان وتلك الشجرة وذلك الحجر إلا الاختلاف في كمية الماء الذي يتركب منها هذا الشيء أو

---

(١) نسبة إلى أيونيا بلاد على ساحل آسيا الصغرى ، يعرف سكانها بالأيونيين . و نقصد بالطبيعيين الأوائل أربعة فلاسفة نبغوا في " أيونيا " وفيها بدأت الفلسفة على أيدي هؤلاء الأربعة الذين نشأ ثلاثة منهم في " ملطية " ، فعرفوا باسم "المدرسة الملطية " وهم " طاليس وأنكسيمندر وأنكسيمانس " ونشأ الرابع في مدينة " أفسس " وهو "هيرقليطس" ويدعون جميعا بالأيونيين . استوقفهم ما رأوه في الطبيعة من تحول الأشياء بعضها إلى بعض كتحول الماء إلى سحاب و السحاب إلى ماء وهكذا ، وبدا لهم أن يفسروا التحول بأنه انتقال مادة أولى من حال إلى حال ، بحيث تكون الأجسام المختلفة، حالات لتلك المادة الأولى فتتكون منها وتعود إليها ، و لا تزيد عليها إلا ظواهر عرضية . انظر : أمين ونجيب . قصة الفلسفة اليونانية .مرجع سابق . ص١٤

(٢) انظر : مهدي ، محمد حسن . دراسات في الفلسفة الإغريقية . من طاليس إلى أبروقلوس ، ١٩٩٧م . ط الصفا والمروة . مصر . ص٣٦

(٣) عاش طاليس في عام (٦٢٤ ــ ٥٧٤ ق . م) وترجح بعض الدراسات أنه كان زهاء عام (٥٨٥ق .م) . انظر : الأهواني ، أحمد فؤاد . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط .١٩٥٤م . دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة . ص٥١ ، وانظر : بدوي ، عبد الرحمن . ربيع الفكر اليوناني . ١٩٧٩م . ط٨ . مكتبة النهضة المصرية . ص٩٥

ذاك ، أليس الماء يستحيل إلى صور متنوعة فيصعد في الهواء بخاراً ، ثم يعود فيهبط فوق الأرض مطراً ، ثم يصيبه برد الشتاء فيكون ثلجاً ".[١]

كان الماء عند طاليس هو المادة الأولى التي صدرت عنها الكائنات وإليها تعود ، وقد ملأ عليه الماء شعاب فكره ، حتى خيل إليه أن الأرض قرص متجمد يسبح فوق لجج مائية ليس لأبعادها نهاية ، ويرجح أرسطو أن يكون قد خلص إلى هذه النتيجة لما رأى أن الحياة تدور مع الماء وجوداً وعدماً فتكون الحياة حيث الماء وتنعدم حيث ينعدم .[٢]

وأما **أنكسيمندر** : (٦١١ ــ ٥٤٧ ق.م) (تقريباً) فقال : " إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللانهائي (الأبيرون) ، وهو يقول : إنها ليست ماءً ولا شيئاً من العناصر المعروفة، بل مادة مختلفة عنها لا نهاية لها ، وعنها تنشأ جميع السماوات والعوالم " .[٣]

وهكذا دعا المادة الأولى باللامتناهي ، وقال : " إنها لا متناهية بمعنيين : من حيث الكيف أي لا معينة ، ومن حيث الكم أي لا محدودة ، هي مزيج من الأضداد كالحار والبارد واليابس والرطب وغيرها ، إلا أن هذه الأضداد كانت في البدء مختلطةً متعادلةً غير موجودة بالفعل من حيث هي كذلك ، ثم انفصلت بحركة المادة ، وما زالت الحركة تفصل بعضها من بعض وتجمع بعضها من بعض بمقادير متفاوتة حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها ".[٤]

أما **أنكسيمانس** : (٥٨٨ ــ ٤٢٤ ق.م) " وهو تلميذ أنكسيمندر فقد ذهب مثله إلى أن المادة الأولى واحدة ولا نهائية ، ومع ذلك فإنه لم يقل كما قال أنكسيمندر إنها لا معينة بل قال إنها معينة ، وهي الهواء ، وعنها تنشأ الآلهة والأمور الإلهية التي تكون والتي كانت والتي

(١) أمين ونجيب . قصة الفلسفة اليونانية .مرجع سابق . ص٢٠

(٢)انظر : الصالح ، عبد الحميد . المدخل إلى تاريخ الفلسفة . ١٩٨٦م . مطبعة ابن حيان دمشق . ص٢٥٥، وانظر أيضاً : أمين ونجيب . قصة الفلسفة اليونانية . مرجع سابق ص٢٠

(٣) الأهواني . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . مرجع سابق .ص٥٧ ، وانظر : كرم ، يوسف . تاريخ الفلسفة اليونانية . ١٩٣٦م . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .ص١٤

(٤) كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . مرجع سابق .ص١٥

سوف تكون ، وعنها تتولد الأشياء الأخرى ، (كما أن النفس لأنها هواء تمسكنا ، كذلك التنفس والهواء يحيط بالعالم)".[١]

"والهواء لا متناه يحيط بالعالم ويحمل الأرض ، فالهواء نفس العالم وعلة وحدته والموجودات تحدث منه بالتكاثف والتخلخل ، فإن تخلخل الهواء ينتج النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب ، وتكاثفه ينتج الرياح فالسحاب فالمطر ، وتكاثف الماء ينتج التراب (الطمي في الأنهر) فالصخر ".[٢]

وأما **هيرقليطس** : (٥٤٠ ــ ٤٧٥ ق.م) فذهب إلى أن هذا العالم وهو واحد للجميع ، لم يخلقه إله بشر ، ولكنه كان منذ الأزل ، وهو كائن وسوف يكون إلى الأبد ناراً حية تشتعل بحساب وتخبو بحساب .

فأصل العالم عند هيرقليطس " النار" ، التي هي المصدر الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه ، لكن هذه النار ليست النار التي ندركها بالحواس ، بل هي نار إلهية لطيفة للغاية أثيرية ، ويرى أنها نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية ، هي حياة العالم وقانونه .

ثانياً : المدرسة الفيثاغورية[٣] :

يرى الفيثاغوريون : " أن سبيل معرفة الأشياء أوصافها " ، ولكن أكثر الأوصاف ليست عامة في الأشياء ، وإنما هناك صفة واحدة عامة في كل شيء هي العدد ، فلا يمتاز شيءٌ عن شيءٍ إلا بالعدد ، فالعدد هو جوهر الوجود وحقيقته .[٤]

فكر في كل شيء ترى العدد له أساساً ، فنسبة الأشياء بعضها إلى بعضٍ عبارةٌعن عدد ، وهذا النظام الذي يشمل الكون هو في حقيقته عدد أيضاً ، ولم تتردد المدرسة الفيثاغورية بعد

---

(١) الأهواني . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . مرجع سابق . ص٦٥

(٢) كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية . مرجع سابق ص١٨

(٣) نسبة إلى " فيثاغورس " الذي يقال : إنه ولد بين (٥٨٠ – ٥٧٠ ق.م) حيث " إننا نجد أن مما ميز القرن السادس قبل الميلاد ، الاضطرابات السياسية التي قلبت موازين الحكم في الدول المعروفة ، مما كان له الأثر في وقوف اليونان على الأفكار الشرقية فتأثرت أفكارهم بها ، وآثر أحرار الفكر الهجرة غرباً ، واستقر كثير منهم في جنوب ايطاليا ، ومن هؤلاء الذين هجروا وطنهم الأول فيثاغورس الذي طارت شهرته في القديم وفي العصر الوسيط . ولم يكد يستقر في إيطاليا حتى أنشأ الجمعية الفيثاغورية وظل على رأسها يقودها ويدبر أمرها بقية حياته ؛ والتي كانت ذات نزعة صوفية غامضة كما كانت ذات نزعة علمية وفنية تستحق التقدير ".انظر : الأهواني . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . مرجع سابق ص٧٠ ، وانظر : أمين ونجيب . قصة الفلسفة اليونانية . مرجع سابق ص٢٩

(٤) المرجع السابق نفسه . ص٢١

ذلك في اعتبار العدد أساساً للكون وأصلاً لمادته ، فكل ما تقع عليه عيناك مركب من أعداد ، أي أن العدد هنا كالماء عند طاليس والهواء عند أنكسيمانس ، فهذه الأرض وذلك القمر والهواء والماء والقلم والمحبرة وما إليها مصنوعة من أعداد .[١]

وهكذا ذهبت الفيثاغورية إلى أن جوهر الكون أعداد رياضية ، تتركز كلها في الواحد ، وهم بذلك قد خطوا خطوة جديدة نحو التفكير المجرد ، فبدأت الفلسفة منذ ذلك الحين تتحلل بعض الشيء من تلك النزعة الطبيعية التي سادت عند فلاسفة " أيونيا " لتستقبل صيغة جديدة هي التفكير المحض فيما وراء الطبيعة وظواهرها .

ثالثاً : " المدرسة الإيلية " :

تنسب هذه المدرسة إلى " إيليا "[٢] ، وقد كان لهذه المدرسة طابع خاص يخالف طابع المدرستين السابقتين ، فقد كان طابعها طابعاً عقلياً ، بعد أن كان طابع البحث مادياً عند الطبيعيين الأولين ، ورياضياً عند الفيثاغوريين .

وفلاسفة هذه المدرسة أربعة فلاسفة ، أولهم بشر بالمذهب وأسسه وهو "أكزينوفان" والثاني وضعه في صورته الكاملة ، وهو "بارمنيدس" ، وإليه نسبت المدرسة ، والثالث "زينون" الإيلي ، وقد دافع عن المذهب بحججه المشهورة ، والرابع "مليسوس" تابع "زينون" مع إدخاله تعديلات على المذهب . ولنأخذ آراءهم بشيء من التفصيل :

أكزينوفان : (٥٧٠ــ ٤٨٠ ق.م) : أقر أكزينوفان بوجود إله غير مادي ، وهو يرى أنه لا يوجد غير إله واحد ، أرفع الموجودات السماوية والأرضية ، ليس مركباً على هيئتنا ، ولا مفكراً مثل تفكيرنا ، ولا متحركاً ، لكنه ثابت غير متغير ، لا يتصف بصفات البشر ، يحرك الكل بلا عناء .

وهذا الكلام من أكزينوفان يعتبر تنزيهاً للإله ، لم يعهد له مثيل في بلاد اليونان ، ومن هذا يتضح أنه كان موحداً ، غير أنه لم يكن يقول بالتأليه بالمعنى المفهوم ، لأنه جمع بين الطبيعة

---

(١) انظر : مبروك ، أمل . مقدمة في تاريخ الفلسفة اليونانية . ٢٠٠٦م . دار قباء . القاهرة .ص٦٣، وانظر أيضاً أمين ونجيب. قصة الفلسفة اليونانية. مرجع سابق ص٣٢

(٢) تنسب هذه المدرسة إلى "إيليا " ، وهي مستعمرة يونانية ، كانت في جنوب إيطاليا بناها الأيونيون الهاربون من وجه الفرس حوالي عام (٥٤٠ ق.م) انظر : بدوي . ربيع الفكر اليوناني . مرجع سابق . ص١٢١ ، وانظر: أمين و نجيب . قصة الفلسفة اليونانية . مرجع سابق ص٤٠ــ ٤٣

وبين الله تعالى ، وتحدث عن الله تعالى بوصفه الطبيعة ، وهذا ما دفع عدداً من العلماء للقول بأن أكزينوفان يقول " بوحدة الوجود " ، حيث يظهر هذا من قوله : " إن العالم ثابت من جهة عنصره وجوهره ، ولا يتغير منه إلا الظواهر والصور " فقد بين هنا أن العالم ثابت لا يتغير ، ولا يتصف بهذه الصفة سوى الله تعالى ، وقد أطلق هذا الوصف على العالم ، ولو كان غير ذلك لما وصفه بالثبات .[١]

أما **بارمنيدس : (٥٤٠ ــ ٤٧٠ ق.م)** فنظر إلى الأشياء فأدرك أنه إنما يحس منها صفاتها، وهذه الصفات متغيرة فانية ، إلا شيئاً واحداً ثابتاً هو الوجود ، فصفة الوجود هي جوهر الكون ، هي أصل الكائنات جميعاً ، بل هي وحدها الحقيقة وكل ما عداها وهم خادع ، فأنكر الأشياء جميعاً واعتبرها في حكم العدم ، واعترف بحقيقة واحدة لم نصل إليها من طريق الحواس ، بل بالعقل المجرد الخالص (الوجود) .[٢]

وهكذا فقد آمن بارمنيدس بالمعرفة العقلية ، وأثبت الوحدة ونفى الكثرة ، فكان فيلسوف الوجود المحض وأول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية ومبدأ التناقض ، وارتفع إلى مبادئ الوجود ومبادئ العقل بقوة لم يسبق إليها ، فأنشأ الفلسفة الأولى أو المتيافيزيقيا[٣] واستحق أن يدعوه أفلاطون " بارمنيدس الكبير ".[٤]

أما تلميذه **زينون : (٤٩٠ ــ ٤٣٠ ق.م)** فقد اشتهر باعتباره صاحب حجج مشهورة في البرهنة على استحالة الحركة ، وإليه ينسب أرسطو اختراع فن الجدل[٥]، " وقد ذهب زينون مذهب بارمنيدس وتوسع فيه ، ولم يضف إليه شيئاً جديداً لأن أستاذه قد استنفد القول في العلوم

---

(١) انظر : بدوي . ربيع الفكر اليوناني . مرجع سابق . ص١٢٨ ، وانظر: كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . مرجع سابق .ص٢٨

(٢) انظر : بدوي . ربيع الفكر اليوناني . مرجع سابق . ص١٢١ ، وانظر: أمين و نجيب . قصة الفلسفة اليونانية . مرجع سابق ص٤٢ــ٤٣

(٣) الميتافيزيقيا من الإغريقية تعني ما بعد الطبيعة ، أو علم ما بعد الطبيعة ، ومجاله البحث في الوجود المطلق ، ومعرفة ما لا يقع تحت الحواس وغير ذلك . انظر: لالاند . موسوعة لالاند الفلسفية . ج٢ص٧٩٠ ، والحنفي ، عبد المنعم . المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة . ٢٠٠٠م . ط٣. مكتبة مدبولي . القاهرة .

(٤) كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . مرجع سابق .ص٣٩

(٥) النشار، مصطفى . تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي . ١٩٩٨م . دار قباء . القاهرة .ج١ ص١٩٩. وانظر: كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية . مرجع سابق ص٣٩

والمعرفة ، وكانت مهمة زينون الدفاع عن مذهب الوجود الواحد الثابت ، وقد لجأ من أجل ذلك إلى طريقة في البرهان غير مباشرة ".[١]

ولقد كان للحجج الزينونية قيمتها التاريخية حيث استطاع الإيليون بفضلها أن يدافعوا عن المبادئ البارمنيدية الخاصة بثبات الوجود وواحديته ، فكان له الفضل في إثارة قضايا فلسفية عميقة تتعلق بنظرية المعرفة والمنطق .[٢]

وهكذا نجد أن الإيليين جاءوا بفكر جديد يقوم على أن المادة وحدها لا تصلح لهذا العالم .

أما **مليسوس** : (٤٤١ ، ٤٤٢ ق .م) فيعتبر رابع الفلاسفة المنتسبين إلى المدرسة الإيلية رغم أنه لم يكن مواطناً إيلياً ،[٣] ويرى مليسوس أن الموجود واحد يحتوي على جميع الأماكن ، فما كان موجوداً فهو موجود منذ الأزل وسيوجد إلى الأبد ، لذا فالوجود أبدي لا متناهي .[٤]

ويتلخص برهانه على هذه القضية في الأقوال الآتية : " كل ما يحدث فله مبدأ وإذن كل ما لا يحدث فليس له مبدأ ، وليس الوجود حادثاً وإلا كان حادثاً من اللاوجود وهذا خلف ، وإذن ليس للوجود مبدأ ، وما ليس له مبدا فليس له نهاية ، وإذن فليس للوجود مبدأ ولا نهاية فهو لا متناه، واللامتناهي واحد فقط إذ يمتنع أن يوجد شيء خارج اللامتناهي ، وهو ساكن من حيث إنه لا يوجد مكان خارجه يتحرك إليه ، وهو ثابت لأنه إن تغير فقد باين نفسه ولم يعد واحداً ؛ إذن فالوجود واحد لا متناه ساكن ثابت ". [٥]

رابعاً : " الطبيعيون المتأخرون " :

الطبيعيون المتأخرون – أو الفلاسفة الذريون – ثلاثة من الفلاسفة اليونان ، نشأوا متعاصرين في القرن الخامس قبل الميلاد ، وهم " أنبادقليس" و"أنكساغوراس" و "ديمقريطس"،ـــ

---

(١) متي ، كريم . الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى . ١٩٦٥م . مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ص١٠٢

(٢) انظر : النشار . تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي . مرجع سابق .ج١ ص٢٠٦

(٣) المرجع السابق .ج١ ص٢٠٧

(٤) انظر :عطيتو، حربي عباس . ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان . ١٩٩٥م . دار المعرفة الجامعية . الاسكندرية. ص ١٥٠

(٥) كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية .ص٤٣

وهم يعتبرون امتداداً للطبعيين الأوائل ـــ ، وقد رجعوا في آرائهم الفلسفية ، ومعالجتهم لحل مشاكل الكون إلى الرأي الطبيعي ، مع تأثرهم بالمدرستين "الفيثاغورية" و "الإيلية " أيضاً في تعاليمهم ، وقد اشترك ممثلو هذه المدرسة في القول بأن أصل الأشياء كثرة حقيقية ، وإنكارهم التحول من مادة إلى أخرى ، وإنما الأشياء تأليفات مختلفة من أصول ثابتة ، ويفترقون في تصور هذه الأصول ، وطرائق انضمامها وانفصالها .

ويعد موقف الطبيعيين المتأخرين ، محاولة للتوفيق بين آراء المدارس السابقة ، حتى أطلق على فلسفتهم "فلسفة التوفيق والتلفيق" فقد لخصت هذه المدرسة كل الآراء الفلسفية عليها ، ووحدت بين أفكارها ونظرياتها في وحدة فلسفية متكاملة ، فجمعت بين القول بالوحدة والكثرة ، والثبات والتغيير ، والسكون والحركة ، والعقل والحس ، فقد سلم هؤلاء الثلاثة بالحركة والتغير ، لا على نسق موقف " هيرقليطس" القائل بالتغيير المستمر ، بل أحلوا محله (الاتصال والانفصال)، و (التخلخل والتكاثف) ، وكذلك سلموا بالوجود الثابت ، ولكن ليس على طريقة "بارمنيدس" ، بل اكتفوا بالقول بأن ثمة أصولاً ثابتة في الوجود ، هي أصول الموجودات النوعية، وليست هي عناصر الطبيعيين الأوائل ، بل هي أصول متكثرة . (١)

فأنبادقليس : "(٤٩٠ ـــ ٤٣٠ ق.م) يرى أن (الأسطقسات) ـــ وهي العناصر الأربعة الماء والهواء والنار والتراب ـــ هي العناصر أو الأصول الأولى للأشياء والموجودات جميعاً ، فكأنه رجع إلى عناصر المدرسة الأيونية الماء والهواء والنار وأضاف إليها عنصراً رابعاً هو التراب".(٢)

وقال : " إن هذه الأربعة مبادئ على السواء ليس بينها أولٌ ولا ثانٍ ولا تتكون ولا تفسد فلا يخرج بعضها من بعضٍ ولا يعود بعضها إلى بعض ، لكلٍ منها كيفيةٌ خاصة : الحار للنار والبارد للهواء ، والرطب للماء واليابس للتراب ، فلا تحول بين الكيفيات ، ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة . وإنما تجتمع العناصر وتفترق

---

(١) انظر : كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية .ص٤٥

(٢) عطيتو . ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان . مرجع سابق . ص ١٦١

بفعل قوتين كبريين يسميهما المحبة والكراهية ، فالمحبة هي التي تجمع هذه العناصر ، والكراهية تفرقها ".[١]

أما **أنكساجوراس** : "(٥٠٠ ــ ٤٢٨ ق. م) [٢]، فيمضي أنكساجوراس بالفلسفة الطبيعية نحو الذرية أبعد مما مضى بها أنبادوقليس ، فهو يعتقد أن العالم يتكون من عدد لا محدود من دقائق متناهية الصغر هي الذرات ، لا يدركها الحس إلا إذا تراكمت على بعضها البعض ، وهذه الذرات متشابهة إلى حدٍ ما ومختلفة إلى حد ما ، وهي خالدة أزلية ولا محدودة من حيث الكم ، وهي لا تزيد ولا تنقص ، وقد كانت في أول الأمر ممتزجة مع بعضها البعض امتزاجاً تاماً بحيث لم تكن تتميز الواحدة عن الأخرى ، وكان العالم في بدايته كتلة مضطربة غير متمايزة لا لون لها يشبه اللامحدود عند أنكسيمندر .[٣] وهكذا يتبين أن الوجود عنده لا يكون من عدم ولا ينتهي إلى العدم ، وإنما هو اتصال وانفصال يطرآن على مادة موجودة فعلاً .

وهذه الذرات عند أنكساجوراس " جواهر مكيفة في نفسها " غير مدركة بالإحساس ، بل تتصور بالعقل فقط ، ولكي تتحرك هذه الذرات لا بد لها من قوة محركة ، وهي قوة عاقلة ، وليست وجدانية كالحب والكراهية ، وهذا العقل لا يختلط بأي شيء من الأشياء ، وهو متميز عن المادة كل التميز ، فيكون بهذا قد أدرك القوة العاقلة المجردة . [٤]

وأما **ديموقريطس** : (٤٧٠ ــ ٣٦١ ق.م)[٥] فقد كان مقتنعاً بموقف بارمنيدس في نفي التغير المستمر ولكنه أراد في الوقت نفسه أن يفسر حركة الأشياء المركبة ، ويبين كيف تأتي إلى الوجود وكيف يبطل وجودها ، وقد سلم بأن الملاء والخلاء معاً هما المكونان الأساسيان للأشياء.[٦]

---

(١) انظر : الصالح . المدخل إلى تاريخ الفلسفة . مرجع سابق . ص٢٨٠ ، وانظر : كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية .ص٤٣

(٢) هو أيوني الأصل ، وكان أول الفلاسفة الذين استقروا في أثينا .انظر : مبروك . مقدمة في تاريخ الفلسفة اليونانية . مرجع سابق .ص٧١ ، وانظر النشار . تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي . مرجع سابق .ج١ ص٢٥٣ ، و أيضا عطيتو . ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان . مرجع سابق . ص١٧٨

(٣)انظر : متي . الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى ، مرجع سابق ص٦١ــ٦٥

(٤) انظر : أمين و نجيب . قصة الفلسفة اليونانية . مرجع سابق . ص٥٨

(٥) ولد في أبديرا حول ٤٧٠ أو ٤٦٠ قبل الميلاد ، وذهب إلى أثينا والتقى بسقراط ،انظر : عطيتو . ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان .مرجع سابق ص ١٩٨

(٦) مبروك. مقدمة في تاريخ الفلسفة اليونانية. مرجع سابق ص٧٢

وينقسم الملاء عنده إلى أجزاء لا حصر لها يسميها الذرات أو الأجسام الكيفية ، ولا يمكننا رؤية كل منها على انفراد نظراً لدقة حجمها ، ويفصل هذه الذرات بعضها عن البعض الآخر فجوات من الخلاء ، وكل ذرة لا يمكن أن تقبل الانقسام لأنها لا تحتوي على خلاء في تكوينها الداخلي ، وهذه الذرات لا بدء ولا نهاية لوجودها ، وهي متشابهة في طبيعتها وتختلف فيما بينها من حيث الشكل والحجم ، أما الكيفيات المتعلقة بالجسم فهي نتيجة لاختلاف ترتيب الذرات وأحجامها وأشكالها .[١]

ويفسر ديموقريطس العناصر الأربعة بأنها " ترجع في تكوينها إلى الذرات واختلاطها بعضها في البعض الآخر ما عدا النار ، فإنها تتألف عنده من ذرات مستديرة صغيرة بسيطة وغير مركبة بينما تتكون العناصر الثلاثة الأخرى من اختلاط أنواع مختلفة من الذرات ".[٢]

ومن هنا نستطيع أن نقول : إن هذا الفيلسوف قد انتهى بالنزعة الآلية في تفسير الوجود إلى أقصى مداها ، فاستبعد الغاية والعلة الفاعلة ، واستند إلى الضرورة والاتفاق في تفسير حركة الذرات وتجمعها ، فكان مذهبه مادياً بحتاً ، ومن بين الثغرات في نظريته قوله : إن العالم مكون من ذرات قديمة غاية في الصغر ، بحيث لا تنقسم ، ثم قوله : إنها تختلف في الحجم والمقدار ، وهذا تناقض .

هذه هي أهم المدارس التي جاءت قبل سقراط ، و إتماماً للفائدة أرى أنه لا بد من سرد شيء عن هذا الفيلسوف ــ سقراط ــ رغم أنه لم يحفل بالطبيعيات ، ولم يقدم حلاً لمسائلها ، وكان يتحاشى الإجابة عن السؤال : ما صلة الإله بالعالم ؟

ذاك أنه لا شك أن **سقراط** [٣]: (٤٦٩ ــ ٣٩٩ ق.م) يمثل علامة فارقة في تاريخ الفكر الفلسفي ، فهو على مستوى الفلسفة اليونانية يؤرخ به قبله وبعده ، بحيث إن اسمه يشطر الفلسفة

---

(١) انظر : أمين ونجيب . قصة الفلسفة اليونانية . مرجع سابق . ص١١١ ، وانظر مبروك. مقدمة في تاريخ الفلسفة اليونانية. مرجع سابق ص٧٢

(٢) مبروك. مقدمة في تاريخ الفلسفة اليونانية. مرجع سابق ص٧٢

(٣) ولد سقراط في أثينا ، وكان أبوه نحاتاً يصنع التماثيل ، وقد تعلم حرفة أبيه أول الأمر ولكنه هجرها واتجه إلى الحكمة ، ويقال : إنه علم نفسه بنفسه أول الأمر ثم تلمذ لأرخيلاوس وشغل نفسه بالفلسفة الطبيعية ". انظر : عطيتو . ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان . مرجع سابق. ص ١٩٨

اليونانية شطرين ما قبله وما بعده ، وهو على مستوى الفكر العالمي أحد أكبر الحكماء القدامى الذين لم يتركوا آثاراً مكتوبة تعرفنا بهم.(١)

" اتخذ سقراط شعاراً له عبارة (اعرف نفسك بنفسك) ، وانتهج منهجاً جديداً في البحث والفلسفة ، أما في البحث فكان له مرحلتان " التهكم والتوليد " ، وأما في الفلسفة فكان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية حقيقية يكشفها العقل وراء العوارض المحسوسة ويعبر عنها بالحد ، وأن غاية العلم إدراك الماهيات أي تكوين معان تامة الحد ، فكان يستعين بالاستقراء ، ويتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها ، ورد كل جدل إلى الحد والماهية ، ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر في تاريخ الفلسفة ، ولم يحفل سقراط بالطبيعيات والرياضيات ، فآثر النظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق ".(٢)

ومن هنا لا تتضح لنا تماماً نظرية سقراط حول خلق العالم ، " غير أنه كان يقول بوجود علة عاقلة عنها وجدت المخلوقات ، كما كان يرى أن الكون وما يحدث فيه ، والحياة الإنسانية ، كل ذلك له تدبير ونظام ، ويقع تحت عناية إلهية ، ويكفي على هذا برهاناً يذكره عنه أكسينوفان في مذكراته من أنه أخذ يناقش" أريستوديموس" الذي لم يكن يعتقد في وجود الآلهة ولا يقدسها ، إذ دعاه إلى النظر في المخلوقات الحية ذات الإحساس لكي يقنعه بأنها لا يمكن أن تكون وليدة المصادفة البحتة أو المادة ، وإنما يدل تركيبها على أنها من نتاج عقل مدبر منظم ، ويكفي في رأي سقراط أن ننظر إلى الجسم البشري لكي نرى كيف نظمت أعضاؤه بطريقة تتيح لها القيام بوظائفها على خير وجه مما يثبت لنا أنها موضع عناية إلهية سامية ".(٣)

---

(١) المرجع السابق . ص ١٩٨

(٢) انظر : كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . مرجع سابق ص٦٣ـــ٦٧

(٣) النشار ، مصطفى حسن . فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها على الفلسفة الإسلامية والغربية . ١٩٨٤م . ط١. دار التنوير بيروت . ص٩١ .

المبحث الرابع

قدم العالم وحدوثه بين أفلاطون وأرسطو

وقد رأيت أن أفرد لهاتين الشخصيتين مبحثاً خاصاً رغم أنهما يعتبران من رواد الفلسفة اليونانية ، وما ذلك إلا لما لهما من شأن عظيم وأثر كبير في تاريخ الفلسفة اليونانية ، بل والفلسفات الأخرى ، فضلاً عما امتاز به عصر هذين الحكيمين من انتشار التبويب والتنظيم لمسائل الفلسفة ، ففي عصرهما بلغت الفلسفة غاية الجهد الإنساني ، وبحثت في كل فرع من فروع العلم ، فكان عصرهما أزهى عصور الفلسفة اليونانية على الإطلاق .

المطلب الأول : قدم العالم وحدوثه عند أفلاطون :

ولد أفلاطون في أثينا سنة ٤٢٧ق.م ، وفي سن العشرين تعرف إلى سقراط الذي يعتبر من أهم الشخصيات التي أثرت في تفكيره .[١]

" وقد اعتبر أفلاطون أول فيلسوف إغريقي قدم نسقاً فلسفياً متكاملاً شاملاً لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة ، عرض فيه للوجود والمعرفة و الأخلاق و الألوهية والسياسة والجمال ، بيد أن هذا النسق الفلسفي الأفلاطوني كان ذا طابع تلفيقي إذ جمع أصوله من مذاهب متفرقة [٢]، ولم تكن فلسفته منظمةً في أي باب من أبوابها ، بل لقد كانت فلسفة ذات مزاج معقد يصعب تحليله والوصول إلى أغواره السحيقة ".[٣]

ونقطة البداية في العلم الطبيعي عند أفلاطون هي محاولة تفسير التغير أو الصيرورة المادية في الكون ، فقد لا حظ أن كل متحرك لا بد أن يفترض محركا ، ولما كان المتحرك من صفاته المادية ، فقد أصبح أول شروط المحرك عند أفلاطون هو تجرده من المادية ، لذلك فقد انتهى إلى أن المحرك والعلة في حركة الطبيعة هي النفس اللامرئية ، وهي التي عرفها في محاورة (فايدروس) بأنها المبدأ الأول الذي منه يستمد الوجود كله حركته ، فهو الحركة الأولى

---

(١) كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . مرجع سابق ص٧٥

(٢) عطيتو . ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان . مرجع سابق . ص ٣٩٥

(٣) مرحبا ، محمد عبد الرحمن . تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنسية .١٩٩٣م . مؤسسة عز الدين . بيروت ص٢٢٨

أو الحركة التي تحرك ذاتها ثم تهب الوجود كله حركته المستمرة الأبدية ، ويصف هذه الحركة الأولية بأنها أزلية أبدية ، وهي دائرية منتظمة لا تحتاج لمكان لأنها أشبه بالتفاف الكرة [١].

ولقد كانت نظرية المثل هي الموضوع الحقيقي للمعرفة عند أفلاطون ، فإذا كان سقراط قد قال : إن معرفة الماهيات هي المعرفة الحقيقية ، فإن أفلاطون رفع الماهيات إلى مقام الوجود الحقيقي وسلب كل شيء دونها أي حق في الوجود ، وقد فعل ذلك في نظرية المثل .[٢]

لقد رأى أفلاطون أن هناك عالماً أرضياً هو عالم محسوس ومرئي ينطوي على صور ناقصة لموجودات أسمى وأكمل ، والعالم المحسوس هو عالم الكثرة والتغير وهو عالم الكون والفساد ، ولذلك فهو ليس موضوعاً لأي معرفة ، وفي مقابل هذا يرى أفلاطون أن هناك عالماً عقلياً هو عالم المثل ، وهو عالم أزلي حقيقي ، وهو موضوع المعرفة الحقيقية .[٣]

والمثال عند أفلاطون " هو الشيء بالذات والجسم شبحٌ للمثال ، والمثال نموذج الجسم أو مثله الأعلى متحققةٌ فيه كمالات النوع إلى أقصى حد ".[٤]

لقد تصور أفلاطون عالم المثل عالماً سماوياً يقبع في قمته مثال الخير وهو الإله الأفلاطوني ، والإله عند أفلاطون هو صانع العالم ، ذلك أن كل شيء يصنع أو يخلق يجب أن يخلق بسبب ما بالضرورة ، وهذا السبب هو الإله الذي صنع العالم .

وهكذا فإن العالم عند أفلاطون مصنوع كمثال شبيه بالخير المطلق الذي تتلقى منه موجودات العالم الخير ، والصانع صنع هذه الموجودات من مادة هي (الوعاء) ، فلما كانت كل الأشياء في فوضى واضطراب أبدع الله كل شيء فيما يتعلق بنفس ذلك الشيء ، وكل الأشياء فيما يتعلق ببعضها بعضاً ، ووهبها كل الأقيسة والتناغم التي يمكن أن تتلقاها قدر الإمكان .[٥]

---

(١) انظر : مطر ، أميرة حلمي . الفلسفة عند اليونان . ١٩٨٦م . دار الثقافة . القاهرة . ج١ ص١٩٧.

(٢) المرجع السابق . ص٢٣٥

(٣) انظر : الصالح . المدخل إلى تاريخ الفلسفة . مرجع سابق . ص ٣٣٤ ــ ٣٣٥

(٤) كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية . مرجع سابق ص٨٩

(٥) انظر : سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق . ص١٤

ويرى بعض الدارسين للفلسفة أن تصور أفلاطون للمادة يقترب إلى حد كبير من التصورات العلمية عند الفلاسفة المحدثين ، فهو قد وحد بين المادة والمكان ، وكان يقول بأنها الامتداد الهندسي كما قال ديكارت فيما بعد ، ويؤكد أفلاطون أنه لا يمكننا تعقل هذه المادة أو وضعها موضع العلم الدقيق ، وإنما كل الذي نحسه إزاءها إدراك غامض ، ولهذا فقد انتهت فكرة أفلاطون عن المادة إلى اعتبارها اللامحدود أو اللانهائي .[١]

ويبدو أن العالم ــ عند أفلاطون ــ كان عجينة في يد الصانع ، فصنع منها عالماً جميلاً يسوده الخير والنظام تدب فيه الحياة والحركة ، صنعه الإله كلاً واحداً من مادة عديمة الصور ، من شأنها أن تقبل صور كل الأشياء وتشارك بطريقة سرية فيما يتعلق بالمدرك بالعقل .[٢]

وإذا كان عالم المثل هو عالم الحقيقة والكمال فإن عالمنا هو عالم الخداع والنقص ، فالوجود الحقيقي إنما هو وجود عالم المثل ، أما عالمنا فهو عالم الظلال و الأشباح ، ومن أجل ذلك فهو عالم مقارن للعدم .[٣]

ونلاحظ أن تصور العالم عند أفلاطون لم يقدم تفسيراً للأشياء ولا لوجودها ، ولا لحركتها وتغيرها ، ذلك أن مادة العالم عنده ــ كما يرى البعض ــ ليست حقيقية بمعنى أنها : " ليست وجوداً وإنما هي سلب للوجود ، إنها عدم محض وخلاء مطلق لا صورة لها ولا قوام .. وهذه المادة هي أصل العالم ومصدر الكثرة فيه ، وسبب ما نرى فيه نقصاً وخسة وهذه المادة قديمة لا أول لها".[٤]

أما عن رأي أفلاطون في قضية الحدوث أوالقدم بالنسبة للعالم ، فقد اشتهر عنه القول بحدوث العالم ، فقد ذكر في محاورة " طيماوس " أن العالم محدث قطعاً ، بحيث لا يوجد مجال للشك في هذا .

فهو عندما أراد أن يبين كيف تحقق النظام في العالم وحصلت الصور الكلية في الأجسام ، أنطق (طيماوس) الفيثاغوري بقصة التكوين : " كل مايحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث " قد بدأ من طرف أول " لأنه محسوس ، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير

---

(١) انظر : مطر ، أميرة حلمي . الفلسفة عند اليونان . مرجع سابق . ج١ ص٢٠٠ــ ٢٠١.

(٢) انظر : سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق . ص١٤

(٣) مرحبا . تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنسية . مرجع سابق ص٢٤٠

(٤) انظر : سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق . ص١٥ .

والحدوث وله صانع ،...... وأما جسم العالم فلما شرع الله يركبه أخذ ناراً ليجعله مرئياً ، وتراباً ليجعله ملموساً ، ووضع الماء والهواء في الوسط ....".[١]

غير أن هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء ، وإنما كان العالم في الأصل" مادة رخوة " أي غير معينة ، غامضة لا تدرك في ذاتها بل بالاستدلال ، ثم فكر الصانع فيما عسى أن يزيد العالم شبهاً بنموذجه ، ولما كان النموذج حياً أبدياً فقد اجتهد أن يجعل العالم أبدياً ، ولكن لا كأبدية النموذج فإنها ممتنعةٌ على الكائن الحادث .[٢]

ولا بد لنا من وقفة مع النص السابق لنستبين معنى الحدوث الوارد فيه ، ففي بداية النص نجد أفلاطون يقول على لسان طيماوس : كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث " قد بدأ من طرف أول " لأنه محسوس ، فهل هذا يعني أن أفلاطون يقول بالحدوث ؟

ولكننا أيضاً نجده ــ في نفس النص ــ يقول : " وأما جسم العالم فلما شرع الله يركبه أخذ ناراً ليجعله مرئياً ، وتراباً ليجعله ملموساً ، ووضع الماء والهواء في الوسط " ثم بين أن هذه العناصر كانت في الأصل مادة رخوة غير معينة ، فاجتهد الصانع أن يزيدها شبهاً بنموذجه ، وهذا يبين أن الدور الذي يقوم به الإله الصانع لا يصل إلى حد خلق المادة من العدم ، وإنما يقتصر على مجرد تنظيم المادة الأولية غير المشكلة ".[٣]

ومن هنا فقد وجد من يستغرب من نسبة القول بالحدوث إلى أفلاطون ، يقول النشار : " من العجيب أننا نرى الغزالي ــ وهو عدو الفلسفة الممتاز ــ ينادي بهذا الرأي ، وهو أن أفلاطون وحده من بين فلاسفة اليونان حكى أن العالم محدث ، بل يشاركه الرأي ابن رشد ، وقد وصل سمع الكيان أو السماع الطبيعي لأرسطو إلى الغزالي وإلى ابن رشد وفيه يقرر أرسطو أن الأقدمين كلهم ــ ما عدا أفلاطون ــ ذهبوا إلى أن العالم قديم ، أما هو فقد اعتبره محدثاً ، لأنه يرى أنه وجد مع السماء ، والسماء حادثة ، وقد استند أرسطو إلى طيماوس ، وقد عرف المسلمون طيماوس معرفة طيبة ، وطيماوس ملئ بالأفكار المتعارضة والصور الغامضة ، وقد ذكر أفلاطون فيه أن (الزمان وجد مع السماء ، وذلك لكي ينتهيا معاً كما وجدا معاً ، إذا كان لا بد أن ينتهيا ، وقد صنع الزمان محاكياً للجوهر القديم الأبدي بحيث يشابهه بقدر الإمكان ، ذلك

---

(١) كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية . بتصرف ص١٠٢ــ١٠٣

(٢) المرجع السابق . ص١٠٣ــ١٠٤

(٣) انظر : مطر ، أميرة حلمي . الفلسفة عند اليونان . مرجع سابق . ج١ ص١٩٩.

لأن المثال هو الكون القديم الأزلي ، وأما السماء فقد كانت وهي تكون وسوف تكون) [١] والنص غامض كل الغموض ، وقد أثار مناقشات عدة حول حقيقة الفكر الأفلاطوني ، وهذا الغموض هو الذي دعا أرسطو إلى القول بأن أفلاطون يذهب إلى حدوث العالم ، ولكن تلامذة أفلاطون الأقدمين لم يوافقوا أرسطو قط على رأيه هذا ، وهاجموه ولم يتابع أرسطو على رأيه سوى فلوطرخس و أتيكوس ، وقد عرف المسلمون فلوطرخس معرفة طيبة ، وممن عنوا به محمد بن أبي بكر الرازي . وقد كتب تفسيراً لكتاب فلوطرخس في تفسير طيماوس ، ومما لا شك فيه أنه عرف رأي فلوطرخس عن حدوث العالم عند أفلاطون ، كما أنه عرف " سمع الكيان " لأرسطو وفيه أيضاً نفس الفكرة ". [٢]

ويضيف النشار : " وقد يكون من الخطأ أن نذهب إلى أن الصعوبة التي نجدها الآن في فهم أفلاطون لم تعرض للمتكلمين الإسلاميين ، وأن الإسلاميين قبلوا فكرة أرسطو عن حدوث العالم عند أفلاطون قبولاً تاماً ، فقد عرفت أيضاً الفكرة المعارضة والتي تنادي بأن أفلاطون نادى بقدم العالم ، وعرضوا لرأي فورفوريوس في هذا ، وينقل لنا الشهرستاني[٣] نصوص فورفوريوس في هذا : " إن الذي يحكى عن أفلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح ... وأما ما فرق[٤] به أفلاطون عندكم من أنه يضع للعالم ابتداءً زمانياً فدعوى كاذبة وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداءً زمانياً لكن ابتداء على جهة العلة ، ويزعم أن علة كونه ابتداؤه، وقد رأى أن المتوهم عليه في قوله : إن العالم مخلوق وإنه حدث من لا شيء ، وإنه خرج من لا نظام إلى نظام فقد أخطأ وغلط ، وذلك أنه لا يصح دائماً أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شيء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام ، وإنما بين أفلاطون أن الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود ، وإن وجد أنه لم يكن من ذاته ، ولكن سبب وجوده من الخالق ، وقال في الهيولي إنها أمر قابل للصورة ، وهما في الموضوع والحد واحد ، ولم يبين العدم كما ذكره أرسطو طاليس ، إلا أنه قال : الهيولي لا صورة لها ، فقد عرف أن عدم الصورة في الهيولى ، وقال : إن المكونات كلها إنما تكون بالصور على قبول

---

(١) ولعل هذا القول قريب من القول بأن العالم قديم زماناً ، حادث ذاتاً .

(٢) أفلاطون . الأصول الأفلاطونية ، فيدون . ترجمة بلدي ، نجيب . و النشار ، علي سامي . والشربيني ، عباس . ١٩٦٢م . دار المعارف المصرية . الإسكندرية . ص٢٩٣ـ ٢٩٥ .

(٣) هو محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، وسوف يأتي التعريف به .

(٤) كذا في النسخة ، وقد وجدتها في بعض نسخ الملل والنحل : " قذف " .

التغير ، وتفسد بخلو الصورة عنها "[1]، ولكن يبدو أن بعض الإسلاميين مالوا إلى تفسير أرسطو ، وفعلوا كما فعل المسيحيون من قبل ، فأخلصوا لنص طيماوس ، واستعانوا به لتدعيم فكرة حدوث العالم ، وقد كانت فلسفة أفلاطون والرواقية تدرس في المجامع المسيحية حول مدينة الرها نقلها إلى هناك ديصان وابنه هرمونيوس وبخاصة الأخير وقد درسهما في أثينا ــ ثم أتى بهما إلى الشرق ، ثم نظر بعض الإسلاميين أيضاً إلى أفلاطون على أنه من المنادين بالتوحيد وحاولوا البحث عن نصوص تثبت هذا ــ إن أفلاطون يتحدث أحياناً عن وجود إله منظم عاقل محرك كامل ثابت ، لا يطرأ عليه تغير ولا يجري عليه زمان لأنه لا يخضع للزمان إلا الكائن المحسوس ...".[2]

ويتبين لنا مما ورد في محاورة طيماوس أن أفلاطون وإن قال بحدوث العالم إلا أنه قال بوجود مادة قديمة هي الأصل في نشأة العالم ، وجدت منذ الأزل في حركة مستمرة ، فالصانع لم يوجد هذه المادة من العدم ، وإنما نظم هذه المادة ورتبها وجمع شتاتها عندما كان يصنع العالم ، وعلى ذلك نستطيع أن نقول : إن المادة الأفلاطونية لم تكن مخلوقة أو حادثة قبل التشكيل ، بل كانت أزلية وقديمة ، لكن ما معنى حدوث العالم الوارد في محاورة طيماوس ؟

يجيبنا على هذا السؤال يوسف كرم فيقول :

" وأما معنى حدوث العالم في القصة فالواقع أن أسلوب هذه القصة غير مألوف في الفلسفة اليونانية ، حتى لقد قال أرسطو : " إن الأقدمين جميعاً ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم ، وأما هو فقد جعله حادثاً إذ قال إنه وجد مع السماء وإن السماء حادثة "، فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث في الزمان من حيث الصورة ، وإذا اعتبرنا قوله : إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وإنها مصنوعة لزم أن جسم العالم مصنوع أيضاً ، وأن العالم حادث مادة وصورة ، فأخذنا عبارته " العالم ولد وبدأ من طرف أول " بحرفيتها .

على أن تلاميذ أفلاطون الأولين ومن جاء بعدهم من الأتباع قد عارضوا أرسطو في إجرائه الكلام على ظاهره ، وقالوا : إن "طيماوس" قصة وإن للقصة عند أفلاطون حكماً غير حكم الحوار والخطاب ، وإن الغرض من تصويره العالم مبتدئاً في الزمان ، ومن قوله : " قبل وبعد"سهولة الشرح فقط ، والحق أن فكرتي حدوث العالم والإبداع من لا شيء لم تكونا

---

(١) الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم . الملل والنحل . ٢٠٠٧ م . ط٧. دار الكتب العلمية . بيروت . ج٢ ص٤٩٢

(٢) أفلاطون .الأصول الأفلاطونية . مرجع سابق . ص٢٩٣ــ ٢٩٥ .

معروفتين لليونان ، ولا يوجد في كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال ، ولكنها جميعاً ناطقةً بأن النظام من الله ".[١]

المطلب الثاني : العالم بين القدم والحدوث في فلسفة أرسطو :

ولد أرسطو عام (٣٤٨ ق.م) ، في مدينة اسطاغيرا ، وفي سن الثامنة عشرة رحل إلى أثينا والتحق بأكاديمية أفلاطون الذي أعجب به وسماه بالقراء .[٢]

انشغل أرسطو بالوجود بوصفه موضوعاً للفلسفة الأولى ، والوجود عنده هو " الموجود بما هو موجود " والذي يقال على كل الموجودات بإطلاق ، والوجود هو أول وأشمل وأوضح المعاني، وهو لا يعرف و لكن يمكن تعريفه و دراسته في ضوء (لواحقه) لذاته أو (مبادئه) كالجوهر والعرض والعلة والمعلول والواحد والكثير والقوة والفعل ...

" والوجود الطبيعي عند أرسطو هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة والذهن ، ويرى أرسطو أن كل ما هو مادي فهو متحرك ، والحركة متدرجة في الزمان والشيء يتحرك حركات مختلفة بالزمان ، والزمان هو مقياس الحركة ، ذلك أنه ليس هو الذي يتحرك ". [٣]

" والعالم عند أرسطو ينقسم إلى قسمين ، وأساس التقسيم هو فلك القمر ، فهناك أولاً ما فوق فلك القمر ، ثم ما تحت فلك القمر ، أي الأرض وما حولها ، وكلا العالمين متمايز تمام التمايز ، فالعالم الأول – وهو الذي فوق فلك القمر – يمتاز بأنه لا يوجد فيه كون ولا فساد ، بينما العالم الثاني – وهو ما تحت فلك القمر – يسوده الكون والفساد إلى جانب ما هناك من صفات أخرى سنفصل القول فيها على حدة .

أما العالم الذي فوق فلك القمر فهو عالم الكواكب ، والمادة التي يتركب منها هذا العالم تأتي تبعاً للحركة ، فيلاحظ أولاً أن كل جسم طبيعي له طبيعة ، ويلاحظ ثانياً أن الأجسام تلاحظ بحسب الحركات . فإذا ما نظرنا إلى العالم الأعلى أو العلوي ، وجدنا أولاً أن الحركة الوحيدة

---

(١) كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . بتصرف ص١٠٦ــ١٠٧

(٢) مطر ، أميرة حلمي . الفلسفة عند اليونان . مرجع سابق . ج٢ص ٢٤٣

(٣) انظر : سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق . ص١٦ .

التي توجد فيه هي حركة بسيطة ، وأخرى مركبة ، والحركات البسيطة هي وحدها التي توجد في العالم العلوي ". [١]

ويعرض أرسطو لمفهوم المادة بالتفصيل في ما بعد الطبيعة من خلال ثنائية المادة والصورة أو ثنائية القوة والفعل التي تتميز بها نظرته إلى الأشياء ، فنجده ينعى في مطلع كتاب الكون والفساد على سلفه من الفلاسفة ــ باستثناء ديمقريطس ــ أنهم لم يتطرقوا إلى تأويل ظاهرتي الظهور والنمو تأويلاً دقيقاً ، بل اكتفوا بالقول إنهما تنجمان عن " تآلف المتشابهات " دون تفسير كيفية هذا التآلف ، أو بتأويل حدوث العناصر الأولى دون سواها من الموجودات ، إلا أن على الفيلسوف عنده أن يعرض لجميع أشكال الحدوث أو التحول سواء أكانت في الكم أم في الكيف أم في المكان أم في الجوهر بغية تأويلها تأويلاً واضحاً ، وهذا الحدوث عبارة عن تعاقب الأضداد على الموضوع أو الحامل ، وهذا الحامل كما يرى أرسطو قد يكون الجوهر (أوالموجود بالفعل) .[٢]

ويحدد أرسطو الجوهر بأنه " ما ليس في موضوع ولا يقال على موضوع ، والجوهر كائن موجود جزئي لا مجموعة من الكائنات ولا كائن كلي مجرد ، فزيد وحده موجود في الحقيقة، أما الإنسان فلا وجود له في ذاته ، وهكذا نرى أن إنكار صفة الجوهر للمعاني الكلية أي المثل الأفلاطونية يكون المحور الذي تدور حوله الفلسفة الأولى عند أرسطو ".[٣]

وفيما يعترف أرسطو بأن المعاني المجردة والأمور الرياضية لا توجد بذاتها نجده يؤمن بوجود جواهر مفارقة للمادة لا تقع تحت الحواس ، أولها الله المحرك الذي لا يتحرك ، والعقول التي تحرك الأفلاك السماوية ، والعقل البشري الفعال الذي يستطيع بعد موت الجسد أن يكون له وجود مفارق للجسد . [٤]

ورغم اختلاف أرسطو وأفلاطون في أكثر من موضع فقد أبقى على المقدمات الأفلاطونية لعدد كبير من نظرياته ، ومن هذه النظريات نظرية المادة (أو الهيولى والصورة) ، فالمعلوم أن أفلاطون يقول بعالم المثل ، وهو عالم من الصور المجردة عن المادة (أو الهيولي) يعدها

---

(١) بدوي ، عبد الرحمن . خلاصة الفكر اليوناني أرسطو . ١٩٥٣م . ط٣. مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . ص٢٢٢

(٢) انظر : فخري ، ماجد . أرسطوطاليس المعلم الأول . بدون . المطبعة الكاثوليكية . بيروت . ص٣٩ــ ٤٠

(٣) الفاخوري ، حنا . والجر ، خليل . تاريخ الفلسفة العربية . ١٩٨٢م . ط٢. دار الجيل . بيروت . ج١ ص٨٤

(٤) انظر : المرجع السابق . ج١ ص٨٥

أفلاطون المصدر الأساس لكل وجود مادي (أو هيولاني) ، فعالم الصور هو عالم الحقائق ، وعالم المادة هو عالم الأوهام ، وقد أبقى أرسطو على المقدمات الأفلاطونية لهذه النظرية ولم ينازعه إلا في مبدأ المفارقة ، فإن أفلاطون يقول : إن الصور مفارقة للمادة فهي جواهر تقوم بذاتها ولا تحتاج إلى ما تقوم به غير ذاتها ، فهي مبدأ كل وجود ، وكل وجود فإنما منها يستفيد وجوده ، فلا تفرقة بين المادة والصورة في الحالات العادية إلا في الذهن وعلى سبيل التجريد ومن أجل العلم فقط ، وأما من حيث التحقق العيني في الوجود فإن الطرفين يوجدان معاً على الدوام .[١]

وفي نظرته للمادة يبدأ أرسطو من المادة الأولى غير المتعينة " الهيولى " ، و" الصورة " هي التي تعينها وتكسبها ماهيتها الخاصة بها ، ويصير وجوداً واحداً بالفعل ، ويريد بالصورة هنا الكمال الأخير الذي يجعل الشيء ما هو عليه ويختص به ، وعنده أن المادة والصورة هما في أساس الوجود وهما لا ينفصلان إلا في الذهن ، والمادة إمكان وجودي ، ذلك أنها بالقوة وتظل بحاجة إلى الصورة (الفعل) حتى تتحقق .[٢]

" وكل من الهيولي والصورة أزلي أبدي لم يسبقه عدم ولا يصير إلى العدم ، إذ لا يمكن للعدم أن ينتج وجوداً ، كما لا يمكن للوجود أن يستحيل عدماً ، لكن الصورة متقدمة على الهيولي في الشرف والرتبة وأولوية الوجود .

هذا وأولى الكيفيات أو الصور التي تحل في الهيولي هي الطبائع الأربع : الحار والبارد والجاف والرطب ، وعنها تنشأ العناصر الأربعة : الماء والهواء والنار والتراب ، وبامتزاج هذه العناصر بعضها ببعض بنسب مختلفة تحدث سائر الأشياء ".[٣]

" وهناك تدرج في الصور والهيولات هو الأساس فيما نرى من تدرج نظام الأشياء ، فهناك الهيولي الأولى التي هي مادة العناصر ، وهناك هيولي الأجسام الطبيعية الأكثر تعقيداً ، وفيما بين هذين النوعين من الهيولي تسلسل عدة هيولات متوسطة ، فهناك مثلاً بعد هيولى

---

(١) مرحبا. تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنسية . مرجع سابق . ص٢٩١

(٢) سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق . ص١٧ ، وانظر الفاخوري والجر . تاريخ الفلسفة العربية . مرجع سابق . ج١ ص٨٥

(٣) انظر : مرحبا. تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنسية . مرجع سابق . ص٢٩٧ ، وانظر فخري ، ماجد . أرسطوطاليس المعلم الأول . مرجع سابق . ص٤١

العناصر هيولي المعادن ، ثم هيولي أجسام مركبة من هذه المعادن فهيولي الأجسام الحية ، فهذه الأجسام بدورها تتفاوت في تعقيداتها ، وهكذا دواليك .

وهكذا فالعالم على درجات بعضها فوق بعض يتفاوت نصيبها من المادة والصورة ، فما كان منها في منزلة عالية فصورته قد غلبت مادته ، وما كان منها في منزلة منحطة فمادته قد غلبت صورته ، هذه هي الناحية الحركية أو الدينامية في مذهب أرسطو ، ففي الوجود دينامية مستمرة وحركة لا تنقطع ، وبحكم هذه الدينامية فإن الصورة لا تنفك تجذب العالم إلى أعلى ، كما أن المادة لا تنفك تجذبه إلى أدنى ، فحركة العالم إنما تتلخص في جهد الصورة لتشكل المادة ، ومقاومة المادة للصورة ، وعنها ينتج الكون والفساد في الطبيعة ، فلولا مقاومة المادة لما كان فساد ، ولولا جذب الصورة لما كان كون ، فالكون والفساد هما أداة الطبيعة لبلوغ أهدافها العليا وتحقيق غايتها القريبة والبعيدة ، فالعالم كما يتصوره أرسطو يبدو في ترتيب متصاعد ، في أدناه مادة واحدة لجميع الأشياء الجزئية التي لا يفرق بينها إلا الصورة ، وفي أعلاه صورة بلا مادة هي المحرك الأول ".(١)

وفيما يخص الزمان والحركة ، " فلقد عرف أرسطو الزمان بأنه : " عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر " ، وكل حركة عنده " تكون من شيء وإلى شيء " ، والجوهر غير المتحرك أزلي وهو بالفعل وليس في هيولى يحرك ولا يتحرك ، وتحريكه يكون بوصفه معشوقاً ومعقولاً ، ومنه الحركة الأزلية واجب أن يكون المحرك لها قوة خالية عن المادة لأن هذه القوة يجب أن تكون غير متناهية ".(٢)

ومن هنا كان أرسطو يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة ، وله في ذلك حجة كلية وجيهة بعض الشيء وحجج أخرى جزئية تكلفها تكلفاً وهي في الواقع أغاليط ، وحجته التي لها بعض الوجاهة منصبة على قدم الحركة ، ولكنها قائمة على مبدأ كلي ويمكن تلخيصها فيما يلي : " العلة الأولى ثابتة هي هي دائماً لها نفس القدرة ومحدثة نفس المعلول ، فلو فرضنا وقتاً لم يكن

---

(١) مرحبا. تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنسية . مرجع سابق . ص٢٩٥، وانظر الفاخوري والجر . تاريخ الفلسفة العربية . مرجع سابق . ج١ ص٨٥

(٢) أرسطو . الطبيعة .١٩٦٥م . ترجمة إسحق بن حنين . تحقيق عبد الرحمن بدوي . الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة .ج١ ص٤٢٠

فيه حركة لزم عن هذا الفرض أن لا تكون حركة أبداً ، ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قديماً لزم أنها تبقى دائماً ".[١]

ونتيجة لهذه المبادئ استبعد أرسطو فكرة الخلق وقصر فعل الله في العالم على تحريكه فقط بطريق العشق وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا إرادة فيه بوجه ، لا سيما وقد رأى أن الحركة أزلية والزمان أزلي ، وكلها مفاهيم تحول دون نسبة الخلق إلى الله تعالى ، " إذ العالم ــ في نظره ــ لا يحتاج إلى موجد أوجده ، فكل شيء فيه أزلي أبدي لا يفتقر إلى خالق يخرجه إلى حيز الوجود، وإنما هو يفتقر إلى محرك ، فلولا الله لم يتحرك العالم بل لبقي ساكناً ، والحركة لا بد لها من موضوع تقوم فيه ، والهيولى (وهي العالم هنا) هي هذا الموضوع ، وهي قديمة لقدم المحرك فلا أول لها كما لا أول له ، ثم إنها لو كانت حادثة لحدثت عن موضوع ، ولكنها هي ذاتها موضوع تحدث عنه الأشياء ، وإلا لزم أن توجد قبل أن توجد وهو خلف ؛ لذلك استحال الحدوث المطلق ، أي حدوث الهيولى لا عن هيولى ، لانتفاء موضوع يقوم فيه ذلك الحدوث (أو الحركة) ، ولذلك ذهب بعض الفلاسفة في القرون الوسطى إلى أن الخلق ليس حركة أو تغيراً ، وإنما هو فعل من نوع خاص لا يحتاج إلى موضوع يقوم فيه ".[٢]

وهكذا فالعالم ــ عنده ــ موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً إلى الأبد ، وكل ما هنالك من صلة بين الله وبين الأشياء فإنما هي صلة تجاور في الوجود ، بمعنى أن الأشياء موجودة كما أن الله موجود ، وإن كان وجود الله غير وجود الأشياء ، والمهم أن نعلم أن الله لم يخلق العالم لأن الله ثابت يظل هو هو دائماً له نفس القدرة دائماً وليس هناك زمان أولى أن يكون بداية للخلق من زمان آخر ؛ إذ الأزمان متساوية ونسبها إلى الله متساوية ، فكيف يكون خالقاً في زمان دون زمان، إلا أن يكون لعجز فيه أو لفقدان آلة أو تجدد إرادة لم تكن ، وإلا لكان هناك ترجيح بلا مرجح ، فلا خلق إذن ولا إيجاد من العدم وإنما كل شيء قديم لا أول له في الوجود ، فالعدم لا ينتج وجوداً ، كما أن الوجود لا يستحيل عدماً .[٣]

إذاً فالعالم عند أرسطو قديم لا يتأخر وجوده عن الله بالزمان ، وهذا ما يجعل المادة قديمة ، وهذا هو حال الصورة والحركة فهما قديمتان ، وكل ما يحدث في الوجود ما هو إلا خروج

---

(١) كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية .مرجع سابق . ص١٨٦

(٢) مرحبا . تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنسية . مرجع سابق ص٢٩٧

(٣) المرجع السابق . ص٢٩٨

ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل عن طريق الحركة التي تعود لله الذي له صفة التحريك بوصفه الغاية التي تتجه إليها كل موجودات العالم .

وهكذا يبدو أن فكرة الخلق والإبداع بعيدة كل البعد عن الفكر الأرسطي لأن الفلسفة الأرسطية تقوم على أساس أن المادة الأولى قديمة ، بمعنى أنها وجدت منذ الأزل وستوجد إلى الأبد .

ولقد ظل تفسير أرسطو للعالم الطبيعي مسيطراً على الفكر البشري حتى القرن السادس عشر حين ظهرت مكتشفات كوبرنيقوس وجاليليو التي قلبت أسس هذا العلم رأسا على عقب ومهدت لنيوتن وخلفائه في العصر الحديث .[١]

---

(١) مطر . الفلسفة عند اليونان . مرجع سابق . ج٢ص ٢٠٦

المبحث الخامس

البحث في ــ القدم والحدوث ــ هل هو كلامي أم فلسفي ؟

لا شك أن المطالع للمسألة التي بين أيدينا ، لا بد أن يدور في خلده تساؤلات عديدة حول الأسباب التي دعت المسلمين للخوض في مثل هذه المسائل العويصة ، وقد يورد اعتراضاً أننا لا نجد ذكراً لهذه المسألة ومتعلقاتها لا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عهد صحابته رضوان الله عليهم من بعده ، مما يدل على أن إقحام هذه المسألة وأشباهها في كتب أصول الدين أمر مبتدع ، وانسياق أعمى خلف التراث الذي خلفه فلاسفة اليونان .

وقد يتساءل متسائل أيضاً فيقول ؟ ما النفع الذي قد يحصل نتيجة العلم بهذه المسألة ، وما الضرر الذي قد ينبني على عدم العلم بها ؟ فهي من المسائل التي لا ينبني عليها عمل ، فيشبه أن يكون البحث فيها مجرد ترف فكري ؟ من هنا جاء هذا المبحث للإجابة عن هذه التساؤلات.

المطلب الأول : البحث في ــ القدم والحدوث ــ هل هو كلامي أم فلسفي ؟

وقبل الإجابة عن هذا التساؤل يحسن بنا أن نعرف بكل من الفلسفة وعلم الكلام .

أما الفلسفة فقد عرفها الفارابي بقوله : " الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ".[١] وعرفها ابن سينا بقوله : " الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية ".[٢]

وأما علم الكلام فيعرفه الإيجي بقوله : " والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه ".[٣]

وأما التفتازاني فقد عرفه بقوله : " الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية ".[١]

---

(١) انظر : الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين . ط٢ . ١٩٦٨م . دار المشرق . بيروت . وانظر : عبد الرازق .مصطفى . تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . ١٩٥٩م .الطبعة الثانية . لجنة التأليف والترجمة ص٤٩.

(٢) ابن سينا . رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة . ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات . ط٢ . دار العرب . القاهرة .

(٣) الإيجي ، عضد الدين عبد الرحمن . المواقف وشرحه للجرجاني مع حاشيتا السيالكوتي والجلبي . ١٩٩٨م . ط١ . دار الكتب العلمية . بيروت ج١ ص٤٠

ومن الواضح أن هذه التعريفات تكشف لنا عن موضوعات هذين العلمين ومنهج كل منهما ، أما من ناحية الموضوع ، فإن موضوعات علم الكلام تتعلق بالأصول الدينية ، كالبحث في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وكذا قضايا النبوات وما يتصل بها من بعثة الرسل والمعجزات والعصمة ، وفي السمعيات نجد جانباً ميتافيزيقياً آخر يلتقي مع الإلهيات ، إذ فيها يتعرض المتكلم إلى طبيعة العالم ، وقضية حدوثه وقدمه ، والروح ، ونعيم القبر وعذابه ، واليوم الآخر وما يتصل به ، كل ذلك يتناوله المتكلم بحسب ما ورد في الشريعة الإسلامية ، محاولاً أن يؤيد هذه القضايا بالأدلة العقلية ، حتى يكون الإيمان بها أشد وثوقاً ، وأكثر توكيداً لاجتماع دليلي العقل والنقل معاً ، فضلاً عن أن الدليل العقلي هو السبيل إلى إثبات هذه الأصول على المخالفين من أصحاب الأديان المخالفة .(٢)

وأما الفلسفة فإن مباحثها تدور حول الوجود والمعرفة والقيم ، وما تشمله هذه المباحث الرئيسية من البحث في الله والعالم والإنسان ، كما تبحث في مبادئ الوجود وعلله ، وفي وسائل المعرفة ، وفي القيم من الحق والخير والجمال .(٣)

ويتضح لنا مما سبق فيما يخص الناحية الموضوعية للعلمين ــ الكلام والفلسفة ــ ، أن ثمة اتحاد بين بعض موضوعات علم الكلام والفلسفة ، وإن كان البعض يرى غير ذلك ، فابن خلدون مثلاً حذف موضوع الطبيعيات والإلهيات من نطاق علم الكلام ، حيث يقول : " أما النظر في مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح و البطلان فليس من موضوع علم الكلام و لا من جنس أنظار المتكلمين ، فاعلم ذلك لتميز به بين الفنين فإنهما مختلطان عند المتأخرين في الوضع و التأليف و الحق مغايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع و المسائل ، و إنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال ، و صار احتجاج أهل الكلام كأنه إنشاء لطلب الاعتداد بالدليل و ليس كذلك ، بل هو رد على الملحدين و المطلوب مفروض الصدق معلومة ".(٤)

وهكذا يختلف موضوع علم الكلام عن الفلسفة فيما يرى ابن خلدون ، وإن كان الكثيرون يرون اتحاد العلمين من حيث الموضوع ، وهو الأقرب إلى الواقع حيث نجد كثيراً من المباحث

---

(١) انظر: التفتازاني . شرح المقاصد . مرجع سابق . ج١. ص١٦٣ وانظر: ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد . المقدمة . ٢٠٠٤م . دار الشرق العربي . بيروت . ص٤١٦

(٢) انظر : العوا ، عادل . الكلام والفلسفة . ١٩٦١م . مطبعة جامعة دمشق . ص١٤ ــ١٦

(٣) انظر : الفاخوري ، حنا . والجر ، خليل . تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب . ٢٠٠٢م . الطبعة الأولى . مكتبة لبنان . ص٥

(٤) ابن خلدون . مقدمة ابن خلدون . مرجع سابق .ص٤٣٧

مشتركة بين العلمين ، ولا ضير في ذلك إذ إنه لا خلاف في وجود قدر مشترك بين كثير من العلوم ، فهناك مباحث خاصة بعلم معين ، وهناك مباحث مشتركة بين أكثر من علم .[١]

أما من ناحية المنهج ، فنجد أن فلاسفة الإسلام يغالون في استخدام العقل بدرجة تفوق استخدام المتكلمين ، حيث حرروا العقل من كل قيد ، وأخذوا بأحكامه ورفضوا ما عداها ، ونظروا في النصوص الدينية فإن وجدوها على وفاق معه قبلوها ، وإن وجدوها على خلاف ما انتهوا إليه صرفوها عن ظاهرها ، وحملوها على المعنى الذي انتهى إليه بحثهم .[٢]

وحقيقة إن المتكلمين قد استخدموا العقل ، فقد استخدمه المعتزلة بدرجة تفوق أقرانهم من المتكلمين ، محاولين وضع منهج عقلي متزن في خطوطه العامة ، واستخدموا هذا المنهج استخداماً هادئاً إلا في حالات قليلة أسرفوا وتطرفوا ، وهذا ما دعا الكثيرين إلى أن يقرروا أن مدرسة الاعتزال تمثل الفلسفة الإسلامية في وجهها المشرق أصدق تمثيل ، وجعلوها في قائمة الفلسفة أكثر منها في علم الكلام .[٣]

ويمكن القول : إن هناك خلافاً واضحاً بين منهج المتكلمين ومنهج فلاسفة المسلمين ، وهو خلاف في درجة استخدامهم للعقل في مجال القضايا الدينية .

ولقد عبر طاش كبرى زاده عن ذلك ببيانه أن المتكلم يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات ثم يلتمس الحجج العقلية التي تدعمه ، أما الفيلسوف فيبحث بعقله ويرى حقاً ما توصل إليه من دليل ، فالمتكلم يعتقد ثم يستدل ، أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد [٤] ، يقول زاده :" وأرادوا بالدينية المنسوبة إلى دين نبينا محمد صلوات الله عليه وسلامه ، وذلك بأن يسلم المدعى منه ، ثم يقام عليه البرهان العقلي ، وهذا التسليم هو معنى التدين اللائق بحال المكلفين ، حتى لو لم يؤخذ منه لا يعد كلاماً ولا علماً دينياً ، وإن وافقه في الحقيقة ، لفوات أمر التدين ، بل يعد من العلوم الحكمية ، وبالجملة يشترط في الكلام ، أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل ، وأن

---

(١) انظر : إمام ، زكريا بشير . لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية . ١٩٩٨م . الطبعة الأولى . ص٩٠ ــ ٩٢.

(٢) انظر النقاري ، حمو . منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي . ٢٠٠٥م . الطبعة الأولى . دار الأمان . الرباط.ص ٤٨

(٣) السيد ، محمد صالح . مدخل إلى علم الكلام . ٢٠٠١م . دار قباء . القاهرة . ص١٤٧

(٤) فالمتكلم هو الذي يجعل من مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد موضوع برهنة جدلية ، فهو مدافع عن العقيدة ، أما الفيلسوف فهو يبحث عن أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر طاقته البشرية .انظر : العوا . عادل . الكلام والفلسفة . ١٩٦١م . جامعة دمشق . ص١٥

تكون العقيدة مما وردت في الكتاب والسنة ، ولو فات أحد هذين الشرطين لا يسمى كلاماً أصلاً ".[١]

وعلى الرغم من هذه الفروق بين علم الكلام والفلسفة كما هي عند فلاسفة الإسلام ، إلا أن وجهة نظر المحدثين قد مالت إلى اعتبار علم الكلام جزءاً من مفهوم الفلسفة الإسلامية بالمعنى العام .[٢]

وخصوصاً بعد اختلاط مباحث الفلسفة بمباحث علم الكلام اضطراراً عند المتأخرين ، يقول ابن خلدون : " ولقد اختلطت الطريقتان (طريقة الكلام وطريقة الفلسفة)عند هؤلاء المتأخرين ، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة ، بحيث لايتميز أحد الفنين من الآخر ، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع " [٣] ، ومن أهم أسباب اختلاط مسائل العلمين أن علماء الكلام في مهاجمتهم للقضايا الفلسفية التي تخالف الشريعة كان لابد لهم أن يستخدموا موضوعات الفلسفة ومناهجها ، فأصبح الفصل بين مسائل العلمين أمراً متعذراً ، يقول ابن خلدون: " وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى (المنحى الفلسفي) ، الغزالي رحمه الله ، وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم ، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة ، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً في اشتباه المسائل بينهما ".[٤]

ويتضح لنا مما سبق أن مبحث " القدم والحدوث " من المباحث المشتركة بين العلمين ــ الكلام والفلسفة ــ ، إذ ليس ثمة فرق بين موضوعات علم الكلام وموضوعات الفلسفة ، خصوصاً عند المتأخرين ، وإنما يكمن الفرق في منهج تناول كل من العلمين لهذه القضية ــ الحدوث والقدم ــ .

---

(١) طاش كبرى زاده ، أحمد بن مصطفى . مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم . تحقيق كامل بكري وآخرون . دار الكتب الحديثة . ج٢ ص١٥٠

(٢) السيد . مدخل إلى علم الكلام . ص١٤٨، وانظر : خطاب ، عبد الحميد . معالم في الفلسفة الإسلامية . ١٩٩١م . الجزائر . ص١١٢ــ ١١٤

(٣) انظر : ابن خلدون . مقدمة ابن خلدون . مرجع سابق . ص٤٢٤

(٤) المرجع السابق . ص٤٢٤

المطلب الثاني : بيان أهمية مسألة " قدم العالم أوحدوثه " :

لقد تبين لنا من خلال المطلب السابق أن مبحث " القدم والحدوث " هو جزء مهم من مباحث الطبيعيات ، وله صلة جد كبيرة في مبحث الإلهيات ، إذ إن طبيعة البحث فيه تقتضي الوقوف على العلاقة والصلة بين الله والعالم ، ومن هنا جعل العلماء مبحث القدم والحدوث أصلاً عظيماً من أصول العقائد .

وكما أن النظر في العالم له خطورته العامة من ناحية كونه موضوع العلوم الطبيعية ، فله خطورته وأهميته الخاصة بالذين لا يقصرون همتهم على استغلال شئونه ونتائجها المادية ، بل يبحثون عن منشأه وعما يدل عليه بوجوده أولاً ، وانطوائه ثانياً على قوانين وأنظمة يسمونها طبيعية ، من وجود موجود هو أعلى منه ، وهو مالك هذا المعمل العظيم المسمى بالعالم .[١]

وفي هذا يقول الإمام السنوسي : " اعلم أن معرفة حدوث العالم أصل عظيم لمعرفة سائر العقائد ، وأس كبير لتحقيق ما يأتي من الفرائد ..".[٢]

ويقول في موضع آخر : " وقد قال بعض الأئمة من حقق حدوث العالم بأصوله ، وعرف كيف يستدل به على وجود مولانا جل وعز فهو من الراسخين في العلم ، وممن يرفع في الجنان في درجات عالية ، ويشهد له قوله تعالى ما حكى عن خليله إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، الاستدلال على حدوث العالم ، وكيف يتوصل إلى معرفته جل وعز ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾[٣] فانظر إلى إضافته تلك الحجة إلى نفسه تشريفاً لها ، ثم حكم تعالى برفع درجات من منّ عليه بمعرفتها فله سبحانه الحمد على نعمه التي لا تحصى ، والعاقل من تحركت همته لإنقاذ نفسه من هلاك الآخرة بتحصيل ما ينفعه من العلم النافع ، ثم العمل به ما دام في هذه اللحظة اليسيرة من عمره التي

---

(١) انظر : صبري ، مصطفى . موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين . دار إحياء التراث العربي . بيروت . ج٣ ص٣١٦

(٢) السنوسي ، محمد بن يوسف . العقيدة الوسطى وشرحها . ٢٠٠٦م . الطبعة الأولى . تحقيق السيد يوسف أحمد . دار الكتب العلمية .بيروت . ص٨٧ .

(٣) سورة الأنعام . الآية رقم : (٨٣)

كظل زائل ،ويا خسارة من ألقى أذنه لغرور النفس الأمارة بما تخيل له أنه على كمال في عقائده من غير شاهد يشهد لها بذلك .(١)

وها هو إبراهيم الحلبي المذاري يبين لنا ما اشتمل عليه كتابه من مباحث فيقول فيه : " هذه لمعة يهتدى بها في دياجير الشبهات ، مشتملة على مقدمة وثلاث مقالات ، فالمقدمة في تقسيم يحصر أنواع الوجود على طريق الإجمال .. والمقالة الأولى في بيان حدوث العالم بعد العدم وتفرد الواجب تعالى بالقدم ..وإنما اقتصرت على هذه المسائل الثلاث لأنها من أمهات أصول الدين ، لا يستغني عن تحقيقها طالب حق اليقين ".(٢)

والملاحظ من خلال النص السابق أنه قدم مقالة حدوث العالم على غيرها من مهمات المقالات ، ثم بين أن هذه المقالات الثلاث من أمهات أصول الدين ، وبتقديمه لمقولة الحدوث تكون هي أهمها ، وكما قال السنوسي : " هي أس كبير لتحقيق ما يأتي بعدها من مباحث ".

ويعلق الشيخ محمد زاهد الكوثري في تقديمه لكتاب اللمعة الآنف الذكر على سبب اختيار المذاري لهذه المقالات فيقول : " ولا يخفى على من عني بعويصات المسائل في علم الكلام أن من أكثر ما تضاربت فيه أنظار الباحثين ، وأعوص ما اختلفت فيه آراء المتناظرين في علم أصول الدين ، تلك المباحث التي قام الكتاب المذكور بتحقيقها ، فمن أحاط خبراً بطوايا تلك المقاصد ، وتمكن من اجتلائها من انتهاج السبيل الأقوم فقد انحلت أمامه عقدة العقد ومشكلة المشاكل ، وأصبح على بينة في باقي المسائل ، وكم تعب علماء أصول الدين في البحث عن أسد الطرق وأرشدها في تلك المطالب حتى ألفوا كتباً ضخمة لدفع الشكوك واجتلاء الحقائق . لكن حارت أفكار في استخلاص صفوة الصواب من بين كلماتهم المتشعبة جد التشعب ، ...وكذلك مباحث حدوث العالم ، وأقسام القدم التي لم تزل العقول في عقال عن كشف أسرارها وحل ألغازها ، وهي في حاجة ماسة إلى من يوضحها بكفاءة بالغة ، وخبرة واسعة ".(٣)

ومن خلال هذه النصوص السابقة تتجلى لنا أهمية مباحث " الحدوث والقدم " فمن جهة هي أصل عظيم لمعرفة سائر العقائد ، وهذا جلي واضح لمن طالع كتب الكلام ؛ إذ إن الوقوف

---

(١) السنوسي . العقيدة الوسطى وشرحها . مرجع سابق . ص١٠٨

(٢) المذاري ، إبراهيم بن مصطفى الحلبي . اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد . ٢٠٠٨م . الطبعة الأولى . دار البصائر . القاهرة . ص٦

(٣) المرجع السابق . تقديم محمد زاهد الكوثري على الكتاب ص٢

على هذه المسألة يعد مدخلاً للكثير من أهم أبواب العقائد ، كإثبات الصانع جل وعز ، فمن المعلوم في هذا المقام أن من أهم المسالك والأدلة التي اعتمدها المتكلمون لإثبات الصانع " دليل الحدوث " ، ومن جهة أخرى من المعلوم أيضاً أن الإمام الغزالي أسس على قول الفلاسفة بقدم العالم عجزهم عن إثبات الصانع .[١]

وفي ذلك يقول الشيخ مصطفى صبري : " اعلم أن المتكلمين علماء أصول الدين قد عنوا بمسألة حدوث العالم عناية عظيمة ، حتى شنوا على الفلاسفة القائلين بقدمه حرباً شعواء لا أغالي إذا قلت لا مثيل لها في أي مسألة خلافية بين الفريقين ، ومن الغفلة استكثار هذا التشدد من المتكلمين في الإنكار على مذهب القدم زعماً من المستكثر أن المسألة لا علاقة لها مباشرة بموضوع الإلهيات ، فكأنه يقول : " إن وجود الله مضمون عند الفلاسفة كما أنه مضمون عند المتكلمين ، وليكن العالم بعد ذلك ما كان "".[٢]

ومن الأبواب ذات الصلة الوثيقة بمباحث القدم والحدوث صفات الله تعالى وأهمها الإرادة والعلم ، ومما له صلة بهذا الأمر كذلك ، مسألة الأبدية وما يتصل بها من مباحث كحشر الأجساد ، وغيرها ، ولن أطيل في ذكر المباحث ذات العلاقة الوثيقة في المسألة ، فلنا وقفة معها في الفصل الأخير من هذه الدراسة .

ومن جهة أخرى فإن الإحاطة بمسألة " القدم والحدوث " والتمكن من اجتلاء الحقائق فيها تحل الكثير من المشاكل العويصة والعقد الكبيرة ، وتؤدي بصاحبها إلى أن يكون على بينة في أكثر مسائل أصول الدين ، فيكون صاحب عقيدة راسخة ثابتة .

ومن هنا تتضح لنا أهمية هذه المسألة وموقعها من باقي مسائل أصول الدين ، فهي من أمهات مسائل الاعتقاد وأهمها إن لم تكن الأهم ، وأصل عظيم من أصول الدين ، بل أصل لمعرفة سائر أصول العقائد .

ومما تقدم يتبين لنا أن البحث في المسألة لم يكن من منطلق الترف الفكري ، وإنما كان لما لها من صلة بسائر أبواب أصول الدين ، كما يرى المتكلمون وغيرهم .

---

(١) انظر : الغزالي . محمد بن محمد . تهافت الفلاسفة . ط٩ . تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف . القاهرة . ص١٥٥

(٢) صبري ، مصطفى . موقف العقل والعلم والعالم . مرجع سابق . ج١ ص ٢١٩ ، وأيضاً ج٣ ص ٣١٩

وهذا الكلام يندفع به أيضاً قول القائل : " إن هذه المسألة لا ينبني على العلم بها عمل " ، بل إن أصول الدين هي التي لها كل العلاقة بالعمل ، والنبيه ينكشف له أن منفعة علم التوحيد في الدنيا يتمثل في انتظام أمر المعاش ، ولا يتم هذا الانتظام إلا بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع الإنساني على وجه لا يؤدي إلى الفساد ، وذلك لأن الإنسان إذا عرف علم التوحيد واطمأنت إليه نفسه ، وتكيفت في صفاتها به حصل السعادة الذاتية ، وإذا انتشرت أحكام الشريعة بين الناس وجعلوها هي الحكم بينهم في معاملاتهم ، وهي الميزان الذي يزنون به تصرفاتهم حصل الانتظام المطلوب ، ولا يمكن التمسك بأحكام الشريعة إلا بالإيمان بأصول التوحيد على منهاج أهل الحق .

ونختم هذا المطلب بقول طاش كبرى زاده : " وقد عرفت أن علم الكلام باحث عن ذات الله تعالى وصفاته والنبوة والمعاد على قانون الإسلام ، ولا يخفى أن هذه المسائل أصل العلوم الشرعية وأسها ، ومبنى العلوم الدينية وأساسها ..." [١] فإذا علمنا أن مسألة القدم والحدوث هي أصل مسائل علم الكلام وأسها وأساسها ، تبين لنا أ ن " مسألة القدم والحدوث " أصل الأصول وأساسها ، وإن كانت منفعة علم الكلام : " الفوز بالسعادة الأبدية ، والسيادة السرمدية ".[٢]كان ذلك أيضاً منفعة حاصلة من باب أولى عن أصل الأصول ، والله تعالى أعلم .

المطلب الثالث : بيان حدود مسألة ــ القدم والحدوث ــ وحكم البحث فيها :

وللوقوف على حكم البحث في المسألة وتناولها بالدراسة والتدريس ، لا بد في البداية أن ندرك بأن الأحكام تختلف باختلاف متعلقاتها ، فمن جهة يختلف حكم دراسة المسألة في حق العامي عن حكمه في حق العالم ، كما يختلف حكم المسألة في حق المقلد عنه في حق غيره ، ومن جهة أخرى تختلف حدود المسألة الواجب تعلمها باختلاف الطالبين ، فكما أن للمسألة حداً شرعياً واجب التعلم في حق البعض ، فكذلك لها حدود يعتبر العلم بها في حق البعض زائداً على قدر التكليف ، ومن جهة ثالثة هناك فرق بين حكم معرفة الدليل الجملي ، وحكم معرفة الدليل التفصيلي.

---

(١) طاش كبرى زاده . مفتاح السعادة ومصباح السيادة . مرجع سابق . ج٢ ص١٥٧

(٢) المرجع السابق . ص١٥١ .

ولنقف معاً في بداية هذه المسألة على حكم تعلم التوحيد وحكم التقليد فيه ؛ ليتكشف لنا من ذلك حكم تعلم المسألة الخاصة التي بين أيدينا ، فهي من مهمات مسائل التوحيد .

يقول الإمام السنوسي : " يجب على كل مكلف شرعاً أن يعرف ما يجب في حق مولانا ... جزماً مطابقاً لما في نفس الأمر ، حاصلاً ذلك عن ضرورة أو برهان ، إلا أن الضرورة لم يجر الله بها العادة فتعين طلبها بالبرهان ، فلو لم يحصل للمكلف الجزم بهذه الثلاثة في حقه تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام ، بل إنما حصل الظن أو الشك أو الوهم ، لم يكفه ذلك بإجماع ، ولو حصل له الجزم إلا أنه غير مطابق لما في نفس الأمر ، كجزم اليهود والنصارى ومن في معناهم ، لم يكف ولم يعذر به إجماعاً ، ولو حصل منه جزم مطابق لما في نفس الأمر إلا أنه لم يكن ضرورة ولا عن برهان وإنما كان عن تقليد ففي ذلك طرق وأقوال أصحها : أنه يجب عليه البحث عن البرهان حتى تحصل له المعرفة عنه مهما كانت فيه قابلية لفهم ذلك ".[١]

والإمام السنوسي من خلال هذا النص يذكر لنا بياناً لحكم المقلد ، وهو الذي جزم بالعقيدة الصحيحة ولكن بلا برهان ، فاكتفى بالتقليد فيها لمن يثق به أو للعرف السائد في مجتمعه أو غير ذلك ، ويشير المصنف إلى أن العلماء قد اختلفوا في حكمه ، وقرر أن أصح الأقوال أن إيمانه كاف مع وجوب معرفة الدليل بحسب قدرته وطاقته ، حيث يجب عليه السعي والاجتهاد لمعرفة الدليل والبرهان على صحة هذه العقائد ، وهذه المعرفة والبحث إنما يكلف بها بالقدر الذي يطيقه ويحتمله ولا يقال : إن الناس جميعاً يجب عليهم الغوص في معرفة دقائق علم التوحيد وأدلته وبراهينه ، بل بعضهم يكفيه البراهين الإجمالية على النحو الذي أشار إليه الإمام السنوسي في هذا الكتاب ، والبعض يلزمه زيادة تفصيل ، وذلك بحسب حاله واحتياجه ، ولا يخفى على المطلع أن الإمام السنوسي اختار في بعض كتبه كفر المقلد .[٢] غير أنه في هذا الكتاب اختار صحة التقليد ضمناً ، ولكنه أوجب على المكلف السعي لاكتساب الدليل ، وذلك بحسب طاقة المكلف ومقدرته على اكتساب الدليل ، وهذا هو قول جمهور العلماء وهو أصح كما لا يخفى ، فقد وجب النظر بكثير من الآيات والحض على التفكير لمعرفة الأدلة بالتأمل

---

(١) السنوسي ، محمد بن يوسف . شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد . بدون . دار الرازي . ص ٤٥

(٢) انظر السنوسي . شرح العقيدة الكبرى . مرجع سابق . ص٣٠ ــ ٣٤

والتفكر في الآفاق والأنفس ، وفي نفس الوقت كان النبي يقبل شهادة كثير من الناس دون أن يسألهم عن معرفة الدليل ، وهذا وغيره دليل على قبول إيمان المقلد .[١]

وقال الصاوي في حاشيته على الخريدة البهية : " وحكمه ــ أي حكم تعلم التوحيد ــ الوجوب العيني على كل مكلف بالدليل ولو إجمالياً ، والكفائي بخصوص التفصيلي ".[٢]

وفي حاشيته على جوهرة التوحيد قال الإمام البيجوري : " فيجب على كل مكلف من ذكر وأنثى وجوباً عينياً معرفة كل عقيدة بدليل ولو إجمالياً ، وأما معرفتها بالدليل التفصيلي ففرض كفاية ، ... وبعضهم أوجب الدليل التفصيلي وجوباً عينياً ، وردوه بأنهم ضيقوا رحمة الله الواسعة، وجعلوا الجنة مختصة بطائفة يسيرة ، فالحق أن الواجب وجوباً عينياً إنما هو الدليل الإجمالي ، وهو المعجوز عن تقريره وحل شبهه ، فإذا قيل لك : ما الدليل على وجود الله تعالى ؟ فقلت : العالم ، ولم تعرف جهة الدلالة ، فهو دليل جملي ، ويقال له دليل إجمالي[٣] ، وكذلك إذا عرفت جهة الدلالة ولم تقدر على حل الشبه الواردة عليها .

وأما إذا عرفت جهة الدلالة وقدرت على حل الشبه فهو دليل تفصيلي ، فإذا قيل لك : ما الدليل على وجوده تعالى ؟ فقلت : هذا العالم ، وعرفت جهة الدلالة ، وهي الحدوث أو الإمكان أو هما ، والثاني شرط أو شطر، وقدرت على حل الشبه فهو دليل تفصيلي ، فتقول في تقريره على الأول : العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث ، وعلى الثاني : العالم ممكن وكل ممكن لا بد له من صانع ، وعلى الثالث والرابع : العالم حادث ممكن وكل حادث ممكن لا بد له من محدث ، وأما من حفظ العقائد بالتقليد فقد اختلف فيه ، والأصح أنه مؤمن عاص إن قدر على النظر ، وغير عاص إن لم يقدر على النظر ، وقيل : مؤمن غير عاص مطلقاً ، وقيل إنه

---

(١) انظر السنوسي ، محمد بن يوسف . شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد . دار الرازي . ص ٤٥ ، وانظر : الشرقاوي ، عبد الله . حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على السنوسية . البابي الحلبي . مصر . ص٣٧.

(٢) انظر الصاوي ، أحمد . حاشية على شرح الخريدة البهية للدردير . ١٩٧٤م . البابي الحلبي ، مصر .ص٢٤ ، وانظر الأمير . محمد بن محمد . حاشية محمد بن محمد الأمير على شرح عبد السلام المالكي لجوهرة التوحيد للإمام اللقاني . ١٩٤٨م . الطبعة الأخيرة . البابي الحلبي . مصر . ص٣٩

(٣) فرق البيجوري بين الدليل الإجمالي والتفصيلي فقال : " اعلم أن الدليل الإجمالي هو المعجوز عن بيان وجه دلالته على الوجه المطلوب ، أو عن دفع ما ورد عليه من الشبه . وأما التفصيلي فهو بخلاف ذلك ، أي فهو المقدور على بيان وجه دلالته أو على دفع ما ورد عليه من الشبه ، والمراد بالشبه ما يشمل الاعتراضات لا خصوص ما سيق على وجه الدليل وليس بدليل ". انظر البيجوري ، إبراهيم حاشية تحقيق المقام على كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام للشيخ محمد بن الشافعي الفضالي . ١٩٤٩م . مصطفى البابي الحلبي . مصر . ص١٥

عاص مطلقاً ، وقيل إنه كافر ، وجرى على القول الأخير السنوسي في شرح الكبرى[1]، وشنع على القول بكفاية التقليد، لكن حكي عنه أنه رجع عنه إلى القول بكفاية التقليد ".[2]

ومما سبق يتضح لنا أن حكم تعلم هذه المسألة ، كما هو حكم باقي مسائل علم التوحيد ، فما كان منها مما يرجع للدليل الجملي فرض عين على طريق الجمهور ، والدليل الإجمالي يراد به المعرفة الإجمالية للدليل الحقيقي ، فمثلاً الدليل على وجود الله هو حدوث العالم ، ولكن "حدوث العالم" أي وجوده بعد العدم هذه العبارة يمكن التفصيل فيها على درجات متباينة ، فتكون القدرة عند بعض الأشخاص على تفصيل الكلام فيها أكثر من البعض الآخر ، وهكذا تتفاوت المعرفة بين الناس كما هو معلوم في كتب الكلام الموسعة .

فيصبح المقصود بالدليل الإجمالي هو القدرة على الاستدلال الإجمالي على صحة العقيدة المعينة ، أي المعرفة التي يمكن لأي إنسان أن يحصلها بأقل جهد ، فهذا القدر من المعرفة واجب وجوباً عينياً على كل مكلف ذكر أو أنثى ، ويعصي من لا يعرفه ، ومثاله أيضاً القول: إن الدليل على وجود الله هو كون العالم مخلوقاً ، أو كونه متقن الصنعة ، أو كونه مرتباً على هيئة معينة بحيث يستحيل أن يوجد على تلك الهيئة من دون مريد قادر يخصصه بها ، وهكذا، فهذه المعرفة هي المعرفة الواجبة على كل إنسان ، وكذلك في كل عقيدة من عقائد الإسلام، وحتى لو لم يسطتع الإجابة عن التساؤلات والإيرادات والتشكيكات التي يمكن أن يوردها المنكر.

وأما ما يرجع إلى الدليل التفصيلي فمختلف فيه على قولين : فيرى بعض العلماء أنه فرض كفاية ، في حين يرى البعض الآخر أنه مندوب إليه ، ويمكن الجمع بينهما بأن يقال : إن التحقيق أنه في الأصل فرض كفاية ، وذلك لأنه لا يجوز ترك الأمة لعبة تلعب بها أهواء المشككين من دون وجود إنسان قادر على دفع هذه الشبه ، ومن الحمق تجويز هذه الحالة ؛ لأن هذا كأنه رضي بالشك في الدين ، ومعلوم أنه كفر ، ولذلك يجب وجود من يقدر على القيام بمهمة الدفاع عن عقائد الإسلام وتثبيتها في صدور العوام والعلماء ، وهذا إن كفى للقيام به واحد فقط سقط الفرض عن الآخرين ، وإن لم يكن القيام به إلا عن طريق مجموعة من الأفراد

---

(١) انظر السنوسي . شرح العقيدة الكبرى . مرجع سابق . ص٣٠ ــ ٣٤

(٢) البيجوري ، إبراهيم . تحفة المريد على جوهرة التوحيد . ٢٠٠٢م . الطبعة الأولى . تحقيق علي جمعة . دار السلام . القاهرة .ص٥٥ــ ٥٦ ، وانظر فودة . سعيد . تهذيب شرح السنوسية " أم البراهين " . ٢٠٠٤م . الطبعة الثانية . دار الرازي . عمان . ص٢٩

فيجب العمل على تدريب هؤلاء الأفراد والعمل على إيجادهم مهما كان عددهم حتى تقوم بهم الكفاية المطلوبة .

ولا خلاف بين جميع المسلمين أن حكم علم التوحيد هو الوجوب عند الإطلاق ، أي بغض النظر عن الجهات السابقة ، لأنه ما دام الدين لا تتركز دعائمه إلا بهذا العلم ، فمن الكفر أن يسمح أو يرضى بزوال هذا العلم ، لأن هذا رضى بزوال الدين ، " واعلم أن هذا الحكم لم يجمع عليه المسلمون فقط ، بل كل أهل ملة مجمعون على إيجاب العلم الذي يثبت دعائم ملتهم ، وهذا هو الحق اللائق بشكل أولى بالمسلمين ".[١]

بقي أمر لا بد من الإشارة إليه ، وهو أن لقائل أن يقول : إن كان هذا هو الحكم الشرعي لتعلم مسألة كهذه ، وهي من أعوص المسائل وأصعبها ، فمن أين جاء حكم تحريم الخوض في مثل هذه المسائل كما ورد عن الإمام الغزالي في إلجام العوام عن علم الكلام ؟[٢] والجواب أن ذلك حكم خاص في حق العامي ؛ لأن خوضه في هذا العلم تعرض لما لا يطيقه وخوض فيما ليس أهلاً له ، ولمزيد من البيان أسوق قولاً للعلامة طاش كبرى زاده يقول فيه : " ولا يخفى أن معرفة هذه المباحث ــ مباحث علم الكلام ــ على وجه الإجمال فرض عين على كل مسلم ، وعلى وجه التفصيل من فروض الكفاية ... فلا يجترئ أحد من المسلمين على منعه وتحريمه فضلاً عن العلماء المجتهدين ، والفضلاء المتورعين ".[٣]

وخلاصة القول : إن الخوض في هذه المسألة وأشباهها يتداخله الأحكام كلها ، وذلك بحسب حال العالم والمتعلم ، فمثلاً إن كان الخوض فيها يجري مجرى الهوى أو العصبية أو الكبر أو الغرور أو زيادة الجهل ، أصبح الحكم دائراً بين الكراهة والحرمة ، بحسب الحال ، فهو كالدواء للمريض يأخذ كل منه على قدر حاجته ، والله تعالى أعلم .

---

(١) انظر البيجوري ، إبراهيم حاشية تحقيق المقام على كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام للشيخ محمد بن الشافعي الفضالي . مرجع سابق . ص١٥

(٢) انظر الغزالي ، محمد بن محمد . إلجام العوام عن علم الكلام . ضمن مجموعة رسائل الغزالي . تحقيق إبراهيم أمين . المكتبة التوفيقية . القاهرة . ص٣٢٤

(٣) طاش كبرى زاده . مفتاح السعادة ومصباح السيادة . مرجع سابق . ج٢ ص١٥٧

المطلب الرابع : بيان أصل مسألة ـ القدم والحدوث ـ وأساسها والمدخل لتصورها :

لم يعد من الخفي أن مشكلة " خلق العالم " من المشكلات الكبرى التي شغلت تفكير الفلاسفة والمتكلمين على سواء ، وقد اختلفت فيها وجهة نظر أهل الكلام عن وجهة نظر الفلاسفة اختلافاً بيناً ، الأمر الذي حدا بالغزالي أن يؤلف " تهافت الفلاسفة " ليقرر أن الفلاسفة قد أخطأوا الحق في هذه المسائل ، ولينتهي في آخر الأمر إلى تكفيرهم بسبب آرائهم فيها ، ويرجع ذلك إلى أسباب عديدة من أهمها كثرة الخلافات حول هذه المشكلة وتشعب الآراء حولها ، وهذا يجعل الوصول إلى الحق فيها من أصعب الصعاب ، فأرسطو مثلاً يرى أن لهذه المشكلة قياسات متضادة ، " وذلك أنه قد يقع فيها شك ، هل هي كذا أم ليس هي كذا؟ من قبل أن في كلا المعنيين أقاويل مقنعة ، والتي ليس لنا فيها أيضاً حجة ، مثال ذلك : هل العالم أزلي أم لا ؟ ".[١]

وكذلك عبر ابن طفيل عن ذلك أثناء عرضه لتطور تفكير حي بن يقظان ، فهو عندما أخذ في التفكير بالعالم بجملته هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أم هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ تشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد المتكلمين على الآخر. وما زال يفكر في ذلك عدة سنين فتتعارض عنده الحجج، ولا يترجح أحد الاعتقادين على الآخر .[٢]

ومنها أيضاً ارتباط هذه المشكلة بموضوع الكفر والإيمان ، فإذا كان علماء الدين مثلاً كرهوا فكر أرسطو فإن مرد ذلك بصفة خاصة مذهبه في قدم العالم ، إذ إن نظرية الخلق كانت منذ الصدر الأول أكبر عقائد علم الكلام الإسلامي ، كما كانت تعد شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفي القائل بقدم العالم .

وهكذا نشأ الصراع بين أهل القدم والحدوث ، ووصف كل فريق منهما الآخر بالتناقض والإلحاد ، يقول أبو البركات البغدادي : " ولأن مقالة الحدوث أقرب إلى الأذهان الأكثرية في تصور الخالقية والمخلوقية ، صار القائلون بها أكثر عدداً ، ثم شهد لها من الخواص المعتبرين من شهد ، فصارت مشهورة القبول ومقابلها شنعاً ، وشنع بعضهم على بعض فسمى الحدثيون

---

(١) انظر العراقي . محمد عاطف . النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد . دار المعارف . القاهرة . ص٨١

(٢) انظر : المرجع السابق . ص٨١

القدميين دهرية وصار من الأسماء الشنعة عند السامعين ، يعتقد الجمهور في معناها جحد الخالق المبدأ الأول ورفعه ، وسمى أهل القدم أهل الحدوث معطلة ؛ لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جوده مدة لا نهاية لها في البداية ".[١]

وفي كتابه " الأربعين " يبين الرازي أن المذاهب الممكنة في هذه المسألة لا تزيد على خمسة؛ لأنه " إما أن يقال : الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها ، أو يقال : إنها قديمة بذواتها وصفاتها ، أو يقال : إنها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ، أو يقال إنها قديمة بصفاتها محدثة بذواتها، أو يتوقف في كل واحد من هذه الأقسام ".

أما الاحتمال الأول : وهو القول بأن هذه الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها . فهو قول الأكثرين من أرباب الملل ، وهم المسلمون واليهود والنصارى والمجوس .

وأما الاحتمال الثاني : وهو القول بأن الأجسام قديمة بذواتها وصفاتها ، فهو قول أكثر الفلاسفة وتفصيل مذاهبهم أن الأجسام الفلكية قديمة بذواتها وقديمة بصفاتها المعينة إلا حركاتها ، فإن كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة أخرى لا إلى بداية ، وأما الأجسام العنصرية فإن هيولاها قديمة ، وأما صورها وأعراضها فكل واحد منها مسبوق بآخر، لا إلى بداية ، وهذا مذهب " أرسطاطاليس " وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين .

وأما الاحتمال الثالث : وهو أن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ، فهذا قول أكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل " أرسطاطاليس " .

الاحتمال الرابع : بأن يقال : العالم قديم الصفات محدث الذات ، وهذا معلوم البطلان بالبداهة ، فلا جرم لم يقل به قائل .

الاحتمال الخامس : التوقف في هذه الأقسام وعدم القطع بواحد منها . وهو قول جالينوس ".[٢]

وبناءً على هذه الآراء في المسألة نشأ الخلاف ، لما للمسألة من متعلقات في أبواب أصول الدين الأخرى ، والذي يهمنا في هذا المقام تحرير محل النزاع بين رأي فلاسفة الإسلام ورأي المتكلمين .

---

(١) المرجع السابق ص٨٢ عن المعتبر ج٣ ص٤٣

(٢) الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر . الأربعين في أصول الدين . ١٤٠٦هـ . ط١ . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة . ص٢٩ ــ ٣٠ .وانظر: العراقي . محمد عاطف . النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .ص٨٣

فإن جل الفلاسفة يرفضون أن تكون هناك مدة موجودة قبل إبداع الكون وينسبون فعل الخلق إلى ذات الله تعالى ويجعلون صفة الخالقية صفة ذاتية له أزلية ، وبهذه الصورة يرفضون وجود المدة التي تتصور بين الخالق والمخلوق ، وهنا يبدأ الخلاف مع المتكلمين ، حيث غاية الفلاسفة أن يسدوا باب الأسئلة التي سترد على ما إذا كان الباري تعالى غير فاعل فعل الخلق من الأزل ، فأي شيء حض وحرك إرادته حتى أبدع العالم بعد أن لم يكن مبدعاً له من قبل ، أو أي شيء منع إرادته من أن تخلق العالم قبل ذلك ؟

أما المتكلمون فقد أعطوا أهمية كبيرة لحرية الإرادة لله تعالى ، وقالوا بعدم أزلية الخلق ، ولما قال الفلاسفة تأييداً لرأيهم بأن الكون يوجد عنه تعالى بالضرورة ، قال المتكلمون باختياره تعالى، ومن ثم يصعب حل نقطة الخلاف بين الفلاسفة وبين علماء الكلام ، لأن الفلاسفة بقولهم : " ظهور الكائنات بالخلق الأزلي " لا يجعلون لإرادة الصانع صلاحية كما يفهمها المتكلمون ، وغاية المتكلمين في عدم قبول خلق الكائنات من الأزل أنهم يريدون أن ينزهوا الباري تعالى عن أن يكون مثل العلة الأولى عند أرسطو ، ساكناً لا يفعل شيئاً وأن يكون محروم الإرادة أو مسلوب الحرية في ما يصدر عنه أو يبدع ، وأرادوا أن تكون للإرادة الكاملة المنسوبة لله تعالى صلاحية أوسع في خلق الكون .

فالفلاسفة حينما قالوا بواجب الوجود أثبتوا معنيين :

المعنى الأول : عدم وجود علة لوجوده .

والمعنى الثاني : كون وجوده يستلزم وجود موجودات أخرى استلزام العلة لمعلولها .

ويشترك معهم علماء الكلام في المعنى الأول ويقصدون هذا المعنى حينما يقولون بواجب الوجود ، ولكنهم لم يقبلوا المعنى الثاني لسلبه إرادة الله تعالى ، ومن ناحية أخرى فإن الفلاسفة يعترفون بإرادة الله ولا ينكرونها ولكنهم يوضحونها ويفسرونها بالمعنى الذي يناسب فهمهم لواجب الوجود .

ومن هنا يعلم أن أساس هذه المسألة والمدخل لتصورها وفهمها على حقيقتها وإدراك أهمية الخلاف فيها هو : هل يقال بدوام فاعلية الله تعالى وأنه لم يزل فاعلاً ، ولم يأت وقت وهو معطل عن الفعل أم لا ؟ فمن قال بذلك قال بقدم العالم ، ومن نفى دوام فاعلية الله تعالى قال بحدوث العالم.

ولا شك في أن هذه المسألة من أعقد المسائل التي تصادف الباحث في العقائد ، وذلك لأن القول بالمقابل وهو حدوث العالم يؤدي إلى إشكالات كثيرة ، أثارها الفلاسفة في وجه القائلين به ، منها : تعطيل القدرة الإلهية في الأزل عن المباشرة في تعلقاتها ، ومنها : أن يكـــون الحـــق سبحانه وتعالى قد تجددت له إرادة لم تكن موجودة قبل إيجاد العالم .

وبالرغم من أن هذه الإشكالات مردود عليها من قبل القائلين بحدوث العالم إلا أن القضية ليست سهلة بحيث يسلم أحد الفريقين لصاحبه وتنتهي إلى أحد طرفيها ، فالخلاف إذن ذو أهمية كبيرة عند الفريقين .

الفصل الأول

العالم بين القدم والحدوث عند فلاسفة المسلمين

ويشتمل على خمسة مباحث :

المبحث الأول : العالم بين القدم والحدوث عند الكندي

المبحث الثاني : العالم بين القدم والحدوث عند الفارابي

المبحث الثالث : العالم بين القدم والحدوث عند ابن سينا

المبحث الرابع : العالم بين الحدوث والقدم عند ابن رشد

المبحث الخامس : أدلة الفلاسفة على قدم العالم ومناقشتها

الفصل الأول

العالم بين القدم والحدوث عند فلاسفة المسلمين

تمهيد :

لقد كان للترجمة من الثقافات الأخرى وبخاصة الإغريقية أثر كبير في نشأة الفلسفة لدى المسلمين ، وقد كان أزهى عصور الفلسفة هو عهد المأمون الخليفة العباسي الذي توفي سنة "٢١٨هـ " ، وبعد هذا العصر بقليل أخذت طائفة جديدة في الظهور تحت اسم " الفلاسفة " .

وقد كان أول فلاسفة الإسلام ظهوراً هو الكندي ، وكان عليه أن يقرب الفلسفة إلى نفوس المسلمين ، ويدفع عنها التهم التي وجهها بعض العلماء إليها ، وجاء بعد الكندي المعلم الثاني " أبو نصر الفارابي " ثم تلاه الشيخ الرئيس ابن سينا ، وغيره من الفلاسفة ، وقد حاول الفلاسفة أن يؤسسوا لتيار الفلسفة باستخدام العقل والحجج العقلية في البرهان ، بدلاً من الحجج الكلامية القائمة على النص القرآني ، وبتأثير من الفلسفات السابقة نهجوا منهجاً عقلياً في تفسير أهم القضايا الفلسفية ذات الصلة المباشرة بواقعهم ، ولما كان فلاسفة الإسلام قد طالعوا كتب اليونان وتعمقوا في فلسفاتهم ، أخذوا ينهجون منهج التوفيق بين ما جاء في هذه الفلسفات وبين ماهو معلوم مشتهر في العالم الإسلامي من قضايا ، وكان من أهم هذه القضايا قضية حدوث العالم أوقدمه .

والحقيقة أنه لا يمكن استقصاء تفاصيل هذه المسألة وتحقيقها كما ينبغي إلا بدراسة جملة من النصوص التي توضح حقيقة الخلاف وجوهر ما كان يجول في ذهن فلاسفتنا ودواعي مذهبهم هذا .

ومن هنا فإنني سأقتصر على بيان لكتابات وآراء أشهر فلاسفة المسلمين ــ وهم الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ــ دون غيرهم من الفلاسفة ، ذلك لأنه في ذكر هذه النماذج الأربعة إحاطة لرأي الفلاسفة وشمولاً لأدلتهم ومواقفهم يمكن أن يغني عن التعرض لآراء غيرهم .

المبحث الأول

العالم بين القدم والحدوث عند الكندي[1]

يهتم الكندي اهتماماً بالغاً بإثبات أن العالم بجميع عناصره التي هي : الجرم ، والزمان والحركة متناه ، هذه الفكرة كأنها مركز الدائرة أو الأساس الأصيل الذي يبني عليه الكندي رأيه في إثبات حدوث العالم ، وبالتالي إثبات المحدث . [2]

ولأهمية فكرة تناهي العالم عند الكندي ، تحدث عنها في أربع من رسائله ، وهذه الرسائل هي : رسالته " في حدود الأشياء ورسومها " ورسالته " في وحدانية الله وتناهي جرم العالم " ورسالته " في الفاعل الحق الأول التام " ورسالته " في إيضاح تناهي جرم العالم " ، ويكاد يكون أسلوبه في الحديث عنها رغم كثرته لا يختلف .[3]

---

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي ، ينتهي نسبه إلى " يعرب بن قحطان " ولد في " واسط " وعاش في القرن الثالث الهجري ، أي في القرن التاسع الميلادي ، وقيل إن (الكندي) ولد في البصرة ، وقيل إنه ولد في الكوفة حيث كان أبوه والياً على الكوفة زهاء عشرين عاماً ، وسنة ولادته غير معلومة مثل سنة وفاته ، درج الكندي بين أفراد أسرة ماجدة كان لها السيادة والإمارة منذ زمن بعيد فأبوه إسحاق بن الصباح كان أميراً على الكوفة في عهدي "المهدي" و"الرشيد" وجده " أشعث ابن قيس " كان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الإسلام ، وكان في الجاهلية ملكاً على كندة كلها ورث المملكة عن آبائه وأجداده ، وقد بدأ الكندي حياته العلمية في البصرة ثم ارتحل إلى بغداد عاصمة العلم والثقافة العالمية إذ ذاك ، فيها تهذب وتأدب ومن معارفها انتهل حتى صار يحوي من الفلسفة والأدب والطب والفلك وفن الألحان والعلوم الرياضية والطبيعيات والكيميائيات ما تعجز عن احتوائه عشرات الرؤوس ، ولقد دفعه تطلعه إلى أن يستقيها من مناهلها إلى أن تعلم اللغتين " اليونانية " و " السريانية " وكان ينتقل منها إلى العربية حتى أصبح من " حذاق الترجمة في الإسلام " وهم (حنين بن إسحاق ، ويعقوب بن إسحاق الكندي وثابت بن قرة الحراني ، وعمر بن الفرخان الطبري .

وكان الكندي معجباً بالفلسفة اليونانية والحكمة الهندية والمعارف الفارسية إعجاباً شديداً حتى إنه عكف على كل هذه المنتجات القيمة يلتهمها في فهم لم يعرف العرب له نظيراً من قبل ، ولهذا كان هو أول من دعي بالفيلسوف العربي ، وقد أوصل بعض المؤرخين مؤلفات الكندي إلى ثلاثمائة وخمسة عشر كتاباً ورسالة ، والبعض الآخر إلى مائتين وواحد وثلاثين كتاباً ورسالة ذكرها ابن النديم في الفهرست ، وقد سرد الكثير منها "ابن أبي أصيبعة في كتابه " عيون الأنباء " سرداً بلا ترتيب ولا نظام وقد قسمت في كتاب " تاريخ الحكماء " تقسيماً أفردت كل فصيلة منها على حدة ، ووضع بعض المؤرخين لهذه الفصائل الأرقام الآتية : (فلسفة ٢٢ كتاباً) (نجوم ١٩) (فلك ١٦) (جدل ١٧) (أحداث ١٤) (الكريات ٨) (فن الألحان ٧) (نفس ٥) (تقدمة المعرفة ٥) (حساب ١١) (هندسة ٢٣) (طب ٢٢) (سياسة ١٢) (طبيعيات ٣٣) (منطق ٩) (أحكام ١٠) (أبعاد ٨) ولكن من المؤسف أن هذه الكتب لم يبق منها إلا النزر اليسير الذي لا يعطي للقارئ صورة واضحة عن فلسفة الكندي ، وإن قال بعض الثقات من المؤرخين : إنها مزيج من فلسفات أفلاطون و أرسطو و أفلوطين منسوبة كلها إلى أرسطو . انظر : ابن أبي أصيبعة ، أحمد بن القاسم . عيون الأنباء في طبقات الأطباء . ١٩٩٨م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت . ص٢٦٠، وانظر : ابن النديم ، محمد بن إسحق . الفهرست . تحيقيق رضا . بدون : ت . ط . ج١ ص٣١٥ ، وانظر حاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله . كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون . ١٩٩٤م . دار الفكر . بيروت . ج٦ ص٤١٨ وانظر : الزنجاني ، عبد الكريم . الكندي خالد بفلسفته . بدون . الناشر محمد سعيد آل ثابت . ص٥ ، وانظر : عواد كوركيس . يعقوب بن اسحق الكندي حياته وآثاره . ١٩٦٢م . مديرية الفنون والثقافة بوزارة الإرشاد . بغداد . ص٤

(٢) محمود ، عبد الحليم . التفكير الفلسفي في الإسلام . ١٩٦٤ . مكتبة الأنجلو ،. ص٢٨٨ .

(٣) جمعة ، جمال سعد محمود . دراسات فلسفية في المشرق . ٢٠٠٢م . ص٥٤

والملاحظ عند دراسة أسلوب الكندي أن فلسفته قد اتسمت بالطابع الديني الذي يظهر بوضوح في آراء المتكلمين وبخاصة المعتزلة ، ويبدو أنه اتبع إلى حد ما طريقة " التخير والتوفيق " ، فهو يجعل حقائق الوحي والإيمان في ذات الله وصفاته وأفعاله في المرتبة الأولى بالنسبة لحياته الروحية ، وهو أيضاً يعهد إلى العقل ويلجأ إلى التأويل في تفسير الآيات القرآنية .[١]

والملاحظ أيضاً أن فيلسوفنا لا يتعرض لبيان قصة خلق هذا العالم بما فيها من غموض ، ولا هو يجاري أفلاطون في خيالاته التي بين بها كيفية الخلق في محاورة طيماوس ، ولا يستهويه مذهب أرسطو في المادة العاشقة للصورة ، بل يضرب الكندي عن هذا وأمثاله صفحاً ويكتفي بأن يقرر في وضوح وصرامة ما ثبت لديه بالدليل من القول بأن هذا العالم محدث من لا شيء "ضربة واحدة " في غير زمان .[٢]

"ومن المقدمات التي تابع فيها الكندي متكلمي عصره قوله بفكرة التناهي[٣] ، تناهي الزمان وتناهي الأشخاص ، بل لقد استند أهم أدلته على حدوث العالم إلى مبدأ التناهي في كل ما هو موجود بالفعل أو قد وجد بالفعل ، وهو الدليل المشهور عن المعتزلة في عصر الكندي ، ولكن الكندي يقيمه على أساس فلسفي واضح متين ".[٤]

وقد كان أكثر القدماء يسلمون بتناهي العالم من حيث الجرم أو الجسم ، ولكن الكندي لا يكتفي بذلك ، بل يقدم دليلاً يبين تناهيه من حيث الحركة أيضاً ، ويعتمد على مقدمات رياضية لإثبات هذا الفرض .[٥]

ثم يضيف الكندي ــ مخالفاً أرسطو الذي كان يقول بقدم العالم ، أي عدم تناهيه من حيث الزمان والحركة ــ إلى ذلك قوله : بأن هذه الأمور الثلاثة : الجرم ، والحركة ، والزمان ، متلازمة فالزمان زمان الجسم ، أي مدة وجوده ، لأنه ليس للزمان وجود مستقل ، والحركة هي

---

(١) شرف ، محمد جلال . الله والعالم والإنسان في الفكر الفلسفي . دار المعرفة الجامعية . الإسكندرية . ص٣٨٠

(٢) الكندي ، يعقوب بن إسحاق . رسائل الكندي الفلسفية . تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة . ١٩٥٠م ، دار الفكر العربي . انظر مقدمة أبو ريدة عليها ج١ ص٦٢

(٣) المراد من فكرة التناهي إثبات أن كل شيء لا بد له من نهاية ؛ لأن كل ما له نهاية كان له بداية قطعاً ، وهذا الدليل قريب من دليل التطبيق عند المتكلمين ، كما سيأتي بيان ذلك .

(٤) جمعة . دراسات فلسفية في المشرق . مرجع سابق .ص٥٥

(٥) انظر مقدمة أبو ريدة على رسائل الكندي الفلسفية . المرجع السابق . ج١ ص٦٩ ــ ٧٤

حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل ، وكل حركة معناها عدد مدة الجسم ، فالحركة لا تكون إلا حالة في الزمان ، والزمان بدوره مقياس حركة الجسم ، فلا معنى له إلا إذا وجدت الحركة ، ومتى ثبت حدوث واحد من هذه الأمور الثلاثة المتلازمة ، ثبت حدوث جميعها .[١]

ومن الأدلة التي ساقها الكندي على حدوث العالم والتي تقوم على فكرة التناهي ما عبر عنه في رسالته " في وحدانية الله وتناهي جرم العالم " إذ يقول : " الانتهاء إلى زمن محدود موجود ، فليس الزمان متصلاً من لا نهاية له ، بل من نهايةٍ اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية وليس ممكناً أن يكون جرم بلا مدة ؛ فإنية الجرم ليست لا نهاية لها ، وإنية الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرمٌ لم يزل ، فالجرم إذاً محدَثٌ اضطراراً ، والمحدَث محدِث[٢] المحدِث ، إذ المحدِث والمحدَث من المضاف ، فللكل محدِثٌ اضطراراً عن ليس ".[٣]

ويسير الكندي في استدلاله على نحو محكم ، مستنداً إلى مقدمات رياضية كثيرة يذكرها ، وهذه المقدمات هي في الحقيقة قضايا بدهية بينة بنفسها أو " معقولة بغير توسط " كما يقول الكندي ، ولكنه يريد أن يسد باب اللجاج والجحود على المفكرين المكابرين ، فنراه يقيم الدليل المنطقي على صحة المقدمات الأساسية مما يذكره ، وذلك بأن يبين ما يؤدي إليه القول بخلافها من التناقض ، وهو يستعين في إقامة الدليل برموز الرياضيات .[٤] وهذه المقدمات هي :

١- " الأعظام المتجانسة التي ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .
٢- الأعظام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة .
٣- الأعظام المتناهية لا يمكن أن تكون لا نهاية لها .
٤- إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم متجانس لها صارت غير متساوية (أو صار العظم المزيد عليه أعظمها وأعظم مما كان قبل الزيادة) .
٥- إذا نقص من العظم شيء كان الباقي أقل مما كان قبل أن ينقص منه .
٦- إذا نقص من العظم شيء ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً .
٧- لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما أحدهما أقل من الآخر .

---

(١) المرجع السابق . ج١ ص٧٤

(٢) هكذا ورد ضبطها بالحركات في تحقيق "أبو ريدة " للرسائل ولعل الصواب : (والمحدَث محدَث المحدِث) .

(٣) الكندي . رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ،ضمن رسائل الكندي الفلسفية . مرجع سابق .ج١ ص٢٠٦ــ ٢٠٧.

(٤) انظر مقدمة أبو ريدة على رسائل الكندي الفلسفية . ج١ ص٧٠ــ ٧١

٨- العظم الأصغر من كل عظمين متجانسين بعض الأكبر منهما أو بعض بعضه .
٩- الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية ".[(١)]

والمقدمات الأولى والرابعة والسابعة والتاسعة هي الأساسية التي يقيم الكندي عليها البرهان ، وعلى أساس هذه المقدمات كلها الثابتة بالدليل أو المقبولة على أنها بديهية تفرض نفسها على العقل ، يشرع الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له .

والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزءاً محدوداً وفصلناه عنه بالوهم ، كان الباقي : إما متناهياً ، فيكون الكل متناهياً بحسب المقدمة التاسعة ؛ وإما أن يكون لا متناهياً ، وفي هذه الحالة الأخيرة لو زدنا عليه ما كان قد فصل منه بالوهم فإن الحاصل من ذلك – طبقاً للمقدمة السادسة – هو الذي كان أولاً ، أعني لا متناهياً . لكنه بعد إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبل هذه الإضافة طبقاً للمقدمة الرابعة والخامسة . وإذن يكون اللامتناهي أكبر من اللامتناهي أو يكون الكل مثل الجزء ، وهذا تناقض ، وفيه خلاف لما تثبه المقدمة الأولى والسابعة . وإذن فلا بد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهياً وأن يكون جرم العالم متناهياً تبعاً لذلك .[(٢)]

ويطبق الكندي فيما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضي نفس المبدأ ونفس الدليل الذي يستند إليه .

وعليه فالعالم لدى فيلسوف العرب حادث بفعل الإرادة الإلهية عن عدم محض ، " وقد بين الكندي أن العالم وجوده ليس من ذاته ، وأنه معلول لعلة أخرى والعالم كله إذا نظرنا إليه في مجموعه لا في أجزائه وكائناته الجزئية من أجرام سماوية وجماد ونبات وحيوان وإنسان ، فهو أيضاً معلول لعلة أخرى ، وليس وجوده من ذاته ".[(٣)]

وهذا الإحداث كما سبق له بداية زمنية ، وبناء على هذا فإن الكندي لا يعتقد بأن العالم ليس متناهياً ، بل لا بد من وجود بداية للعالم ، ومما يؤيد ذلك ما ذكره الكندي أيضاً في رسالته " في وحدانية الله وتناهي جرم العالم " حيث يقول : " والزمان زمان جرم الكل ، أعني مدته ؛

---

(١) الكندي . رسالة الكندي إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم . مرجع سابق .ج١ص١٨٨ـ ١٩١
(٢) انظر مقدمة أبو ريدة على رسائل الكندي الفلسفية . ج١ ص٧١
(٣) انظر الأهواني ، أحمد فؤاد . الكندي فيلسوف العرب .١٩٨٥م . مطابع الهيئة المصرية العامة . ص٢٩٤ ، ٣٠٠

فإن كان الزمان متناهياً ، فإن إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود ، ولا جرم بلا زمان ؛ لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعني أنه مدة تعدها الحركة ، فإن كانت حركةٌ كان زمان وإن لم تكن حركة لم يكن زمان ، والحركة إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة ، والحركة هي تبدل الأحوال ، فتبدل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية ... وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو الكون والفساد ، وكل تبدل فهو عادٌ مدة المتبدِّل أي الجرم ، فكل تبدل فهو لذي زمان....والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة أعني طولاً وعرضاً وعمقاً ... والجرم مركب كما أوضحنا ، فإن لم يكن حركة لم يكن جرم، فالجرم والحركة لا يسبق بعضها بعضاً ، وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدلٌ ما والتبدل عادٌ مدة المتبدِّل فالزمان مدة تعدها الحركة.... فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية فهي معاً "(١)

" وواضح ترابط هذه الموجودات والعناصر بعضها مع بعض عند الكندي ، الجسم والحركة والزمان باعتبار أن الحركة هي حركة لجسم ما ، ولا يوجد جسم غير متحرك أي نوع من الحركات الأربع المعروفة ، وأي حركة إنما تستغرق مدة ما صغرت أو كبرت ، ومن هنا كان الزمان هو عدد الحركة ومدتها ، ولذلك نجد أن الزمان يعرف تعريفاً يشتمل على العنصرين الآخرين حين نقول : إن الزمان هو مدة حركة الجسم المتحرك تلك المدة التي يستغرقها في انتقاله من مكان إلى مكان أو حالة إلى أخرى ، وكأن الجسم والزمان والحركة تترابط فيما بينها وتؤكد أيضاً وجود المكان ".(٢)

ونلاحظ كيف أن هذه العناصر الأربعة " الزمان والمكان والجسم والحركة " تعد جواهر أساسية عند الكندي حين قسم الجوهر إلى خمسة جواهر هي هذه الأربعة إلى جانب العقل أو النفس باعتبارها جوهراً مجرداً .(٣)

وهكذا نرى كيف أن الكندي في رسالته " في وحدانية الله وتناهي جرم العالم " ينطلق لإثبات حدوث العالم من مقدمات بدهية واضحة معقولة بلا توسط ، مأخوذة من الرياضيات في الغالب ، ثم يبني عليها إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لا نهاية له ؛ وهذا الإثبات هو

---

(١) الكندي . رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ،ضمن رسائل الكندي الفلسفية . مرجع سابق .ج١ ص٢٠٤ــ ٢٠٥ ، والملاحظ في هذا النص أن الكندي أدخل الزمان كبعد رابع من الجسم ، وهو بهذا سبق آينشتاين .

(٢) جمعة ، جمال سعد . دراسات فلسفية في المشرق . مرجع سابق .ص٥٧

(٣) المرجع السابق نفسه ص٥٧ .

صورة مفصلة معقدة لدليل التطبيق المشهور عند متكلمي الإسلام وفلاسفته [١]، في إقامتهم للبرهان على استحالة وجود جسم لا نهاية له بالفعل . غير أن الكندي يجعل هذا البرهان غير سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكرها في أول الرسالة . وهو يدور على أنه لو أخذ من الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزء ، ثم أضيف إليه من جديد ، لكان مع ما يضاف إليه أكبر منه قبل الإضافة ؛ لكنه قبل الإضافة وبعدها هو هو ، أي لا متناه ؛ وإذن فاللامتناهي أكبر وأصغر ، وهو تناقض .[٢]

وبعد أن ينتهي الكندي إلى وجوب تناهي الجسم والحركة والزمان ، يقرر أوليتها وحدوثها جميعاً عن ليس (لا شيء) بفعل محدِث ، وهذا الإحداث أو الإظهار للشيء عن ليس هو الإبداع كما هو واضح من بيانه في رسالته " في الفاعل الأول الحق التام " حيث يقول : " إن الفعل الحقِي الأول هو تأييس الأيسات عن ليس[٣] ، وهذا الفعل بَيِّنٌ أنه خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علة ، فإن تأييس الأيسات عن "ليس" ليس لغيره ، وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع ".[٤]

" ولعل ذلك الإطلاق (اسم الإبداع) [٥]الذي يطلقه الكندي على الفعل الخاص بالله تعالى يتفق فيما يذهب البعض مع الإسلام ، إذ إن الله في العقيدة الإسلامية بديع السموات والأرض ، وهذا الإبداع هو الخلق من العدم ، أي إيجاد الشيء من لا شيء ، إيجاد شيء لا يسبق بمادة ولا بزمان، أو ــ فيما يقول الكندي ــ إظهار الشيء عن ليس ، أو تأييس الأيسات عن ليس ".[٦]

وبهذا يحاول الكندي إبطال الرأي القائل بإمكان أن يكون الشيء علة لذاته معتمداً في ذلك على أدلة عقلية ، كما أن العقيدة تفرض عليه أن يجعل الله تعالى هو علة العالم ، فهو يرى أنه لا يمكن بالنسبة لله تعالى أن يكون هناك محل للبحث في كون الله تعالى علة لذاته ؛ لأن الله

---

(١) برهان التطبيق يقوم على فرض سلسلتين بشروط معينة ، وسوف يأتي بيانه في الفصل الثالث عند بيان أدلة المتكلمين .

(٢) انظر أبو ريدة . محمد عبد الهادي في تحقيقه لرسائل الكندي الفلسفية . ١٩٥٠م . دار الفكر العربي . ص١٩٩

(٣) هذه العبارة من العبارات التي اشتهرت عن الكندي ، والمراد منها إيجاد الموجودات من العدم ، أي إيجاد شيء من لا شيء .

(٤) الكندي ، يعقوب بن إسحاق . رسالة في الفاعل الأول الحق التام ضمن رسائل الكندي الفلسفية . تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة . ١٩٥٠م ، دار الفكر العربي .ج١ ص١٨٢ــ١٨٣ ، وانظر المرجع السابق . ص١٩٩

(٥) والمراد بالإبداع عند الكندي هو الإيجاد من العدم وفي زمان ، وهو يختلف عند الإبداع المراد عند كل من الفارابي وابن سينا كما سيأتي .

(٦) جمعة . دراسات فلسفية في المشرق . مرجع سابق .ص٥٦

تعالى عنده ليس هو العالم ولا كالعالم ، بل هو علة العالم ، فالله هو العلة الحقيقية أو الواحد الذي لا علة له ، وهو الأزلي[1] الذي لم يسبق وجوده عدم وجوده .

ولما كان الكندي يقول بالإبداع وبفعل المبدع في كل شيء ، فإنه بهذا يخالف أرسطو وينحاز إلى الأديان وما فيها من عقيدة خلق العالم من لا شيء وتفرد الإله بالخلق ومن القول ــ على صورة فلسفية إجمالية ــ بسريان الفعل الإلهي في كل الأشياء .[2]

" ومما يلفت النظر في تفكير الكندي أنه يعتبر الكون أي إيجاد الأشياء وإحداثها حركة وهو هنا يتفق مع أرسطو الذي كان يرى أن من الحركات الأربع " حركة الكون والفساد " ، وإن كان الكون عند فيلسوف اليونان مخالفاً للكون عند فيلسوف الإسلام ، فبينما كان أرسطو يرى أن الكون ظهور عن كمون ، نجد أن الكندي يرى أن الكون هو الخلق والإحداث من العدم ، أي وجود شيء بعد أن لم يكن موجوداً "[3] أو بالاصطلاح الكندي " إن جرم الكل إن كان أولاً ساكناً ثم تحرك فلا يخلو من أن يكون جرم الكل كوناً عن ليس أو لم يزل ، فإن كان كوناً عن ليس فإن تهويه[4] أيساً عن ليس فكون[5] ، فتهويه حركة ".[6]

والواقع أن الكندي في رسالته إلى " أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم " يحاول أن يبين أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق أحدها الآخر كما أنه لا ينفصل أحدها عن الآخر بل هناك تلازم بينها جميعاً كما أنها جميعاً مشتركة في الحدوث ، فهو بعد أن يوضح معنى الأعظام المتجانسة في مقدمة رسالته يحاول أن يثبت أنه لا يمكن أن يكون جرم لا

---

(١)الأزل : عبارة عن اللا أولية " نفي الأولية " ، أو عدم المسبوقية بالغير ، والأزلي هو ما لم يسبقه العدم ، أو الذي لا أول لوجوده ، أي القديم المطلق الذي لا ينتهي تمادي وجوده في الماضي إلى أول . انظر : مجمع البحوث الإسلامية ــ قسم الكلام ــ . شرح المصطلحات الكلامية ١٤١٥هــ . ط١ . مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة .ص١٨ ، وانظر : دغيم ، سميح . موسوعة مصطلحات فخر الدين الرازي . ٢٠٠١م . ط١. مكتبة لبنان . بيروت . ص١ ، ص٣٩

(٢) أبو ريدة . محمد عبد الهادي في تحقيقه لرسائل الكندي الفلسفية . ١٩٥٠م . دار الفكر العربي . ص١٨١

(٣) جمعة ، جمال سعد . دراسات فلسفية في المشرق . مرجع سابق .ص٥٧ ــ ٥٨.

(٤) يشتق الكندي من كلمة "هو " فعلاً (يتهوى) يستعمله في معنى يحدث أ ي يصير شيئاً مشاراً إليه ، والتهوي هو المصدر من الفعل بمعنى الوجود، راجع تعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة على رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ج١ هامش ص١١٨ ، وانظر جمعة . دراسات فلسفية في المشرق . مرجع سابق .هامش ص٥٨.

(٥) كذا في الأصل ، ويكون المعنى أوضح لو كانت " كون أو تكون ".

(٦) الكندي ، يعقوب بن إسحاق . رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية . تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة. ١٩٥٠م ، دار الفكر العربي . ج١ ص١١٨.

نهاية له، أي أن الجرم لا بد أن يكون متناهياً [1] ، فهو يقول في رسالته هذه : " إنه إن أمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له فقد يمكن أن يتوهم منه جرم محدود الشكل متناه ــ ككرة أو مكعب ــ أو غير ذلك من المتناهيات ، فإن كان جرماً لا نهاية له وتوهم منه جرمٌ محدود ، فإما أن يكون إذا أفرد منه ذلك الجسم المحدود متناهياً أو لا متناهياً ، فإن كان متناهياً فإن جملتها جميعاً متناهية ؛ لأنه قد تبين أن الأعظام التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية ، فيجب من ذلك أن يكون لا نهاية له متناهياً وهذا خلف لا يمكن ، وإن كان ــ بعد أن أفرد منه الجرم المحدود ــ لا نهاية له فهو إذا زيد عليه أيضاً ما لا نهاية له فإنه يعود كحاله الأولى ، و قد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يضم أحدهما إلى الآخر فإنهما جميعاً مجموعين أعظم من كل واحد منهما مفرداً ، فالذي لا نهاية له والمحدود المزيد عليه جميعاً أعظم من الذي لا نهاية له وحده ، وهما جميعاً لا نهاية لهما ، فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له إذن ، وقد أوضحنا فيما قدمنا أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له أعظم من جرم لا نهاية له ، و أن كل عظمين متجانسين ــ ليس أحدهما أعظم من الآخر ــ متساويان ، وقد تبين أنه لا مساو له ، فهو مساو في العظم له لا مساو في العظم له ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له ، فجرم الكل إذن متناه وكل جرم يحصره الكل متناه ".[2]

ومن الواضح إذن أن الجرم إذا كان متناهياً عند الكندي فإن الزمان متناه أيضاً عنده ، إذ إنه يقوم على الحركة التي تعد بدورها متناهية لأنها أساساً حركة الجرم الذي أثبت الكندي تناهيه ، وإذا كان الجرم والحركة والزمان كل ذلك متناه وله بداية ، فمعنى هذا أنها محدثة أي لها بداية زمنية وليست قديمة .[3]

وبهذا نستطيع أن نقول إن نقطة البداية التي ينطلق منها الكندي لتأييد رأيه في حدوث العالم هي محاولة البرهنة على تناهي جرم العالم ، إنه حين حاول إثبات تناهي جرم العالم كان قصده من ذلك إقامة الزمان والحركة على هذا التناهي ، حتى يصل إلى القول بحدوث العالم ؛ لأن التناهي معناه أنه غير قديم وأما اللاتناهي فمعناه أنه لا أول لوجوده .[4]

---

(١) جمعة ، جمال سعد . دراسات فلسفية في المشرق . مرجع سابق .ص٥٨

(٢) الكندي ، يعقوب بن إسحاق . رسالة الكندي إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية . تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة . ١٩٥٠م ، دار الفكر العربي . ج١ ص١٩١ ــ ١٩٢.

(٣) المرجع السابق نفسه . ص١٩١ ــ ١٩٢ ، وانظر جمعة . دراسات فلسفية في المشرق . مرجع سابق .ص٥٩

(٤) جمعة . دراسات فلسفية في المشرق . مرجع سابق .ص٥٩

ومن الواضح أن هذا يختلف عن الرأي الأرسطي الذي أثبت تناهي العالم من حيث المكان ، لكنه قال بعدم وجود بداية زمنية للعالم بمعنى أنه لا متناه ، فأرسطو يقول بقدم الزمان ويرى أنه غير متناه ، مما أدى بالضرورة إلى قوله بقدم المتحرك أي الجسم ، بمعنى أنه من اللازم عنده قدم هذا العالم المادي ، وهذا هو ما خالفه الكندي مخالفة تامة منتهياً إلى القول بحدوث العالم على أساس تناهي الزمان .

ولا شك أن الكندي تأمل مذهب أرسطو وتنبه إلى ما في بنائه من نقاط الضعف ، ولذلك نجده لا يأخذ من مذهب أرسطو كله في هذا الباب إلا بمبدأين اثنين : أولهما معقول وهو أن اللامتناهي لا يمكن البتة أن يتحقق كله بالفعل ، أي أنه لا يخرج كله إلى الوجود ، والثاني هو أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة في الوجود لا يسبق أحدها الآخر ، وهذا المبدأ هو ما أقام عليه الدليل .[١]

ومما ينبغي الإشارة إليه أننا لا نجد في رسائل الكندي ذكراً للآراء والحلول الأخرى المطروحة في الساحة الفلسفية قبله وبعده ، وهو لا يرد على أدلة أرسطو لإثبات قدم العالم المعروفة عند شراحه ، وأهمها حجج قدم الهيولى[٢] والزمان والحركة و دليل العلة التامة ، وإن كان قوله بأن الزمان والحركة والجرم متساوقة وتوجد معاً ربما يشعر بأنه حل يقدمه ضد أدلة قدم العالم تلك ، وهذا ما دعا بعض الباحثين لأن يوجهوا إلى الكندي بعض النقد في أنه غير مدرك لعمق المشكلة مما دفعه إلى تبسيطها .[٣]

والحقيقة أن كون الكندي أول فيلسوف إسلامي من أصل عربي ، وهو في جميع المسائل يصدر عن أصل إسلامي واضح يستقي من القرآن ، كان له الأثر فيما سبق من نقد ، أضف إلى ذلك أن المشكلة كانت في بدايات نشأتها ، ولم تكن أكثر الشبهات حولها قد تطورت و اشتهرت .

---

(١) انظر أبو ريدة . محمد عبد الهادي في تحقيقه لرسائل الكندي الفلسفية . مرجع سابق . ص٦٩

(٢)يقول ابن سينا : " الهيولى المطلقة هي جوهر وجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة ". وعرفها البعض بأنها : قابل محض تتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير أن يقتضي معيناً من ذلك . " أما الصورة فهي ما به الشيء بالفعل ، وعند الجمهور هي شكل الشيء وتخطيطه ، أو الحالّ المقوم لمحله ". انظر : ابن سنا . رسالة في الحدود . مرجع سابق . ص٨٣ .وانظر : العجم ، رفيق . موسوعة مصطلحات الغزالي . ٢٠٠٠م . ط١. مكتبة لبنان . بيروت. ص٨٤٥ ، ص٤٠٢ ، وانظر جهامي ، جيرار . موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب . ١٩٩٨م . ط١. مكتبة لبنان . بيروت . ص٩٥١

(٣) انظر الآلوسي . فلسفة الكندي . مرجع سابق . ص١٤١ــ ١٤٢

بقي أن أقول فيما يخص هذا الدليل أنه لم يسلم من النقد والاعتراضات ، إذ إنه كما مر سابقاً صورة مفصلة معقدة لدليل التطبيق عند المتكلمين ، وهو دليل لقي الكثير من الانتقادات والاعتراضات ليس هذا موضع ذكرها ، لأنني أفردت للأدلة ومناقشتها فصلاً خاصاً .

ومن الجدير بالذكر أن الدليل السابق أيضاً ــ دليل الحدوث على أساس تناهي الجرم والزمان والحركة ــ هو الدليل الأساس والمركزي والأكبر الذي اعتمده الكندي لإثبات حدوث العالم ولم يكن هو الدليل الأوحد الذي استند عليه الكندي لإثبات حدوث العالم ، فقد تناول الكندي مسألة حدوث العالم مستنداً على دليلين آخرين غير دليل التناهي السابق ، وهما دليل الوحدة والكثرة ودليل النظام والتدبير ، فكانت أدلته على حدوث العالم ثلاثة أدلة ، رغم أن البعض يضيف إليها دليلاً رابعاً هو " دليل أن الشيء لا يمكن أن يكون علة ذاته " ، " لكن هذا الأخير يعد مكملاً لدليل ــ الحدوث على أساس تناهي جرم العالم ــ ولا يقوم بنفسه ".[١]

وقد ذكر غير واحدٍ أيضاً ، بعض الأدلة الأخرى التي استند عليها الكندي لإثبات حدوث العالم كبرهان التركيب وإثبات حدوث العالم بناء على تحليل مفهوم الأزلي[٢] ، والحقيقة أن جميع ما ذكر من أدلة إنما مرده إلى الأدلة الثلاثة التي سبق ذكرها ، إما كمقدمات لها ، أو مكملات لبعض أجزائها ، أو هي نفسها مع اختلاف في التسمية .

أما الدليلان الآخران ــ دليل الوحدة والكثرة ودليل النظام والتدبير ــ فإنني أرجئ ذكرهما باختصار إلى الفصل الخاص بذكر الأدلة ومناقشتها ، لا سيما أن الكندي عندما تطرق إليهما بالشرح والتفصيل إنما قصد بالدرجة الأولى إثبات وجود الصانع عز وجل ووحدانيته وصفاته سبحانه وتعالى .

بقي أن أقول : إن الكندي ــ بقوله بحدوث العالم ــ كما خالف أرسطو القائل بالقدم فإنه كذلك يتميز عن أفلاطون في قضية حدوث العالم ؛ لأن فيلسوف العرب يرفض وجود شيء أياً كان قبل وجود هذا العالم الحادث ، أما أفلاطون فيقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم

---

(١) انظر الآلوسي ، حسام محيي الدين . فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه . ١٩٨٥م . دار الطليعة . بيروت . ص٩٢

(٢) انظر مثلاً أحمد ، عزمي طه السيد. الكندي ورأيه في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو . ١٩٧٦م . رسالة ماجستير في الفلسفة ، بإشراف محمد عبد الهادي أبو ريدة . جامعة الكويت . ص١٥٨ ــ ١٦١.

لينة وغير معينة لا هي روحانية معقولة ولا مادية محسوسة ، وهو يسميها اللاموجود والقابل أي الذي يقبل فعل المثل بحيث ينشأ عن هذا الفعل عالمنا المادي المحسوس المتغير الزائل .(١)

وعلى ذلك فادعاء بعض الباحثين تأثر الكندي بما جاء في محاورة " طيماوس " لأفلاطون لا نوافق عليه بل نرفضه تماماً ، ذلك لأن أفلاطون لم يتخلص من خيالاته وتصوراته لعالم المثل، بينما نجد عند الكندي نزعته الواقعية المترتبة على النتائج الرياضية والمصبوغة بالصبغة الإسلامية ، ولا يرضى بهذا الخيال الموجود عند أفلاطون .(٢)

أما بالنسبة للمتكلمين فإن الكندي قد وافقهم على القول بحدوث العالم إلا أنه عارض قولهم بتركيب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ وأن الجسم مركب من الهيولى والصورة ، وهو نفس ما قاله أرسطو في قوله هذا ، لكنهما محدثان عند الكندي وقديمان عند أرسطو .(٣)

تعقيب :

يمكن أن نلخص موقف الكندي من حدوث العالم بأنه يرى أن العالم حدث " ضربة واحدة " من لا شيء حدوثاً مطلقاً ، وابتدع ابتداعاً في غير زمان ، أوجده الله بفعل خارق هو قوله: كن فكان ، بدون زمان ولا من طينة ، فأوجد العالم ككل ، والله هو الفاعل المختار ، وهو علة العلل ، وهو القديم الأزلي وما سواه حادث ، وأن الزمان يبدأ وكذلك الحركة مع بداية العالم ، وأن الجرم والزمان والحركة معاً ، فحينما يوجد جرم يوجد زمانه وحركته ، وإثبات بداية للزمان والحركة إثبات لبداية الجرم .(٤)

ولا نجد عند الكندي بياناً لعمق المشكلة والآراء والحلول الأخرى المطروحة في الساحة الفلسفية كما نجد لو تعاملنا مع الفارابي وابن سينا ، ومثيل موقف المتكلمين وتشعب أقوالهم في العلاقة بين الله والعالم وبين زمان العالم والأزلية التي لله تعالى ، ولأول وهلة نجد موقفاً جديداً في الفكر الفلسفي الإسلامي يتحدى مقومات الفكر اليوناني التي نهضت على قاعدتين أساسيتين :

---

(١) عفيفي ، جمال الدين حسن . أعلام الفلسفة الإسلامية في المشرق . ١٩٩٨م . دار الطباعة المحمدية . ص ١٢٣

(٢) انظر شرف . الله والعالم والإنسان . ص٧ وانظر عفيفي ، جمال الدين حسن . ص١٢٣

(٣) عفيفي . المرجع السابق . ص١٢٤ ، وانظر : شاهين ، مصطفى . تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ١٩٩١ دار الثقافة ص١١٣

(٤) انظر الآلوسي . المرجع السابق ص١٥٣ .

أولاهما : أن الشيء لا يصدر ولا يكون عن عدم مطلق ، وأخراهما : ــ قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ــ ، فكانت أدلة الكندي موجهة في الأصل ضد الصورة التي أدركها المفكرون المسلمون عن فلسفة أرسطو طاليس ونظرية قدم الحركة وقدم الزمان .[١]

---

(١) انظر آل ياسين ، جعفر. فيلسوفان رائدان " الكندي والفارابي ". ١٩٨٠م . ط١. دار الأندلس . ص٣٥

المبحث الثاني

العالم بين القدم والحدوث عند الفارابي(١)

إن بحث مسألة قدم العالم أو حدوثه عند الفارابي تعني الإحاطة بفلسفته من مختلف جوانبها ، ذلك أن قضية وجود العالم أساساً، هي قضية فلسفية تشمل قضية العلاقة بين الوجود والماهية من ناحية ، والعلاقة بين الوجود وكل من الحركة و المكان و الزمان من ناحية أخرى ، كما ترتبط بالوجود الميتافيزيقي و الطبيعي فضلاً ، و هكذا ترتبط هذه المسألة بمقولات العلم الطبيعي و العلم الإلهي عنده ، ولما كان من الصعوبة بمكان فصل مقولات العلم الطبيعي عن العلم الإلهي في هذه المسألة بالذات ، ونظراً لتداخل الجانبين فإننا سنتناول هذه المقولات من خلال الرجوع إلى مصدريها وهما العالم الميتافيزيقي(٢) و العالم الطبيعي.(٣)

يقول الفارابي : " جميع الموجودات قوامها مركب من مادة وصورة تأتلفان ، وما دامت المادة دون الصورة ، فإن الجسم لا يوجد بالفعل بل يظل في حيز الإمكان ، وبالتالي يحتاج إلى قوة تكمله ".(٤)

---

(١) الفارابي : هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ، ولد من أب تركي ، كان من قواد الجيش في مدينة وسيج في إقليم فاراب من بلاد التركستان فيما وراء النهر ، ولما شب تعلم في بغداد الآداب والعلوم العربية ، وتتلمذ على الطبيب النصراني " يوحنا بن حيلان " ، وبعد إقامته في حلب إثر رحيله عن بغداد ذهب في صحبة سيف الدولة في فتحه دمشق ، ووجد بها هناك نهاية أجله تقريباً عام (٣٣٩ هـ ـــ ٩٥٠ م) ، وكان عمره في هذا الحين يقارب الثمانين عاما ، والفارابي كما شرح كتب أرسطو ، وتوفر على العناية بها حتى لقب من أجل ذلك بالمعلم الثاني ، ألف كتبا كثيرة في البحوث الإلهية والأخلاقية والمنطقية . من أهمها : " مقال معاني العقل " و " الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو"و " فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة "و " الإبانة عن غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة "و" فصوص الحكم "و " آراء أهل المدينة الفاضلة "و" إحصاء العلوم " و" السياسة المدنية "و " تحصيل السعادة "و " التنبيه على سبيل السعادة "، وقد انتقد الفارابي المتكلمين بأنهم يستخدمون في أدلتهم قوانين الفكر وأحكامه بدون مناقشة على أنها مسلمة ، ويعتقدون أن النتائج التي تأتي بها الأقيسة المركبة من هذه الأحكام " القضايا " يقينية . انظر : ابن أبي أصيبعة . عيون الأنباء . مرجع سابق . ص٥٥٨ وانظر: حاجي خليفة . كشف الظنون . مرجع سابق . ج٦ ص٣٢ . وأيضا الشهرزوري ، محمد بن محمود . نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة . ١٩٧٦م . ط١. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية . حيدر آباد . الهند . ج٢ ص١٣

(٢)الميتافيزيقيا من الإغريقية تعني ما بعد الطبيعة ، أو علم ما بعد الطبيعة ، ومجاله البحث في الوجود المطلق ، ومعرفة ما لا يقع تحت الحواس وغير ذلك . انظر: لالاند . موسوعة لالاند الفلسفية . ج٢ص٧٩٠ ، والحنفي ، عبد المنعم . المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة . ٢٠٠٠م . ط٣. مكتبة مدبولي. القاهرة .

(٣) انظر الهاشم ، جوزف . الفارابي دراسة ونصوص . ١٩٦٨م . ط٢ .المكتب التجاري للطباعة . بيروت ص٧٣

(٤) الفارابي . محمد بن محمد بن طرخان .آراء أهل المدينة الفاضلة. ١٩٨٦م الطبعة الثانية ، تحقيق وتعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق . بيروت. ص٢٤ ، وانظر الهاشم ، جوزف . الفارابي دراسة ونصوص . ص٧٣

وإذا كان أصل العالم عند الفارابي هو الإمكان فلا بد بالتالي من مكمل لوجوده ، ومن هنا يبدأ الفارابي ببيان نظرياته حول العالم ونشأته فيقول في " رسالة زينون الكبير " :

" إن كان كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يمكن فكان قبل الكون ممكن الوجود ، إذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد ، ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجوداً ، وممكن الوجود يحتاج في الوجود إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود ، فكل ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود ، وكل ممكن الوجود فوجوده عن غيره ، وذلك الغير إن كان ممكن الوجود فالكلام فيه كالكلام فيما نتكلم فيه ، فلا بد وأن يكون وجود ما هو ممكن الوجود يستند إلى الواجب بذاته ، ولا يجوز أن يكون الشيء علة نفسه لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات ، وذلك إذا قلنا : (أ) علة (ب) فإنما نعني بذلك أن وجود (ب) من وجود (أ) بالفعل ، وهذا يقتضي أن يكون وجود العلة متقدماً على وجود المعلول ، ولا يكون للشيء وجودان أحدهما متقدم وعلة والآخر متأخر ومعلول حتى يكون الشيء علة نفسه ، وبهذا يعلم أنه لا يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لوجوده العارض للماهية ؛ لأن وجود العلة هو سبب في وجود المعلول ، وليس للماهية وجودان أحدهما مفيد والآخر مستفيد ، ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما علة للآخر....ــ فيكون الشيءــ علة نفسه و يؤدي ذلك إلى أن وجوده متقدم على وجوده وذلك باطل .... ولا يجوز أن تكون علل ممكنة لا نهاية لها ؛ لأن لكل واحدة منها خاصية الوسط فتكون معلولة باعتبار وعلة باعتبار ، وكل ما يكون له خاصية الوسط فله بالضرورة طرف والطرف نهاية ، فيكون استناد الممكنات إلى وجود واجب الوجود بريئاً عن العلل المادية والصورية والغائية والفاعلية ".[١]

والجدير بالملاحظة من النص السابق أن الفارابي يرى أن الحاجة إلى الله تعالى هي الإمكان لا الحدوث ، وهو في رأيه هذا يخالف المتكلمين الذين يرون أن الحاجة إلى الله هي في إحداث الأشياء بعد أن لم تكن كما يبني البناء البيت . وكذا فالفارابي يربط بين قدم العالم وبين قدم الحركة والزمان ؛ ذلك لأن الزمان عنده هو مقياس حركة الفلك .

ويؤكد الفارابي في " رسالة إثبات المفارقات " أن الحاجة إلى الله هي الإمكان لا الحدوث ويثبت أن الأشياء ممكنة وواجبة ، كما مر في "رسالة زينون "، ويبين أنه لا بد من الوصول إلى

---

(١) الفارابي . محمد بن محمد بن طرخان . رسالة زينون ، ضمن رسائل الفارابي . ١٩٢٦م . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد . الهند . ص٣ــ٥

واجب الوجود بذاته فيقول : " لما كانت الممكنات واجباً فيها أن تنتهي إلى موجود لا سبب له ، وإلا كان يلزم إذا وضع طرفان وواسطة وكان موضع الطرف الأخير معلولاً والأول علة أن يكون الأول أيضاً حكمه حكم الواسطة المحتاجة إلى طرف ليس حكمه حكم الواسطة فيما كان يصح وجود ما حكمه حكم الواسطة سواء كانت عدة الوسائط متناهية أو غير متناهية ، فوجب أن يكون في الموجودات موجود لا سبب له ، وذلك بعد أن توضع العلل والمعلولات موجودة معاً ، إذ المعلول لا يصح أن يوجد من دون العلة ، وإذا حصل وجوده فإنه إن استغنى بعد وجوده عن العلة صار واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكناً ومحتاجاً إلى العلة ، والحدوث لا يفيد وجود المعلول الواجب لذاته ، فإن الحدوث أيضاً لعلة هذه صفته ، وبالجملة فلا تأثير للفاعل أي في الحدوث أي في سبق العدم أن يكون مثل هذا الوجود مسبوقاً بالعدم ، بل هذا له من ذاته ، وما له من ذاته فلا سبب له ".(1)

ونستفيد من النص السابق ــ إضافة إلى ما سبق بيانه من أن الحاجة إلى الله هي الإمكان ــ ، أن كل الموجودات في هذا الكون ــ من وجهة نظر الفارابي ــ محتاجة في وجودها إلى الأول ، وهي بهذا الاعتبار تكون معلولة لعلة أوجدتها ، أي أن الكون باعتبار الذات حادث وليس قديماً .

وفي كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " يقول : " وجود باقي الكائنات يتبع وجود الأول وهي فيض منه وهذا الفيض قديم ، وهو لا ينقص شيئاً من الأول ولا يزيد إليه كمالاً ".(2)

وواضح في هذا النص أن الفارابي يذكر صراحة أن هذا الفيض قديم ، ومعنى هذا أن وجود الكون لم يتقيد بزمان مخصوص أي أن العالم قديم باعتبار الزمان .

ويكرر الفارابي في " التعليقات " ما سبق أن ذكرناه في كتبه السابقة من أن كل شيء من الله وأن العلة يجب أن تكون معها معلولها وهذا إشارة إلى دليل العلة التامة ، فيقول " وهو الأول والآخر لأنه هو الفاعل والغاية ، فغايته ذاته وإن مصدر كل شيء عنه ومرجعه إليه ".(3)

---

(1) الفارابي . محمد بن محمد بن طرخان . رسالة في إثبات المفارقات ، ضمن رسائل الفارابي . ١٩٢٦م . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد . الهند . ص٣ــ٤ ، ويرى بعض العلماء ومنهم أ.د. محمد علي الجندي أن هذه الرسالة لبهمنيار بن الرزبان تلميذ ابن سينا .

(2) الفارابي . آراء أهل المدينة الفاضلة. مرجع سابق . ص٢٤ .

(3) الفارابي . محمد بن محمد بن طرخان . رسالة التعليقات ، ضمن رسائل الفارابي . ١٩٢٦م . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد . الهند . ص١٢

وبما أن أصل العالم الإمكان في نظر الفارابي ، وهو ليس بالواجب بذاته الذي هو دائماً موجود ووجوده من ذاته لا عن علة ، فلا بد ليصير موجوداً من فاعل أو علة ، والفاعل الكامل هو الذي لا يتأخر فعله عنه ، لأن تأخره يعني أنه لم يكن تام الشروط وأنه تجددت فيه إرادة أو قدرة ، وكل ذلك يستحيل على الله تعالى لأنه لا يتغير .(١)

والفارابي يربط بين قدم العالم وبين قدم الحركة والزمان ؛ ذلك لأن الزمان عنده هو مقياس حركة الفلك ، فإذا لم يكن العالم لم يكن الزمان ولا الحركة والعكس صحيح ، فالذين جعلوا العالم حادثاً أثبتوا حدوث الزمان والحركة وجعلوهما مبتدئين كما هو الحال عند الكندي والمتكلمين ،(٢) والذين اعتبروا العالم قديماً بالزمان جعلوهما قديمين كما هو الحال عند القائلين بالفيض (من أمثال الفارابي وابن سينا) وهؤلاء جميعاً يتبعون أرسطو الذي عرف الزمان بأنه " مقياس الحركة حسب المتقدم أو المتأخر ، أو هو مقياس حركة الفلك المحيط ".(٣)

يقول الفارابي في " جوابات لمسائل سئل عنها " : " وللزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض – أي الله – وبدء الشيء غير الشيء .. – " (٤) وهذه العبارة تؤكد أن الفارابي يقول بقدم الزمان حيث جعل بدء الزمان هو الأول سبحانه وتعالى والله تعالى قديم ليس له بداية ، فالزمان إذاً قديم ليس له بداية أيضاً ، فحدوث العالم هنا كونه مبدعاً عن الله مباشرة بمطلق الزمان لا بآناته المنقسمة ، ولم يكن قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق الله العالم ، وتلك دلالة في رأي الحكيم واضحة على تأكيد فكرة الإبداع في إيجاد العالم ، ومن هنا يظهر لنا أن الزمان عند الفارابي أزلي أزلية الله تعالى ، طالما أن ابتداءه هو الله تعالى ، والله لا بداية له .(٥)

وإننا لنزداد فهماً ووضوح رؤية حول المشكلة القائمة الآن عند استقرائنا ومعرفتنا لموقف الفيلسوف في نظرته نحو الزمان مرتبطاً بعالمنا المتغير ، فمما هو معروف أن قضية البدء الزماني ترتبط بمفهوم الكون والفساد عند الفارابي حيث يقول : " وكل العالم إنما هو مركب في

---

(١) انظر عفيفي ، زينب . الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي . دار الوفاء . الإسكندرية . ص٣٦٠ـ٣٦١

(٢) انظر عفيفي ، زينب . المرجع السابق . ص٣٥٧ ، وانظر أبو ريدة في تحقيقه لرسائل الكندي ص٦٩، ٧٥

(٣) عفيفي ، زينب . المرجع السابق . ص٣٥٧

(٤) الفارابي . محمد بن محمد بن طرخان . رسالة " جوابات لمسائل سئل عنها " ، ضمن رسالتان فلسفيتان للفارابي . تحقيق جعفر آل ياسين . ١٩٨٧م . ط١ . دار المناهل . بيروت ص٨٤

(٥) آل ياسين ، جعفر . فيلسوفان رائدان " الكندي والفارابي " . مرجع سابق . ص١٠٦

الحقيقة من بسيطين وهما المادة والصورة المحضتان فكونه كان دفعة بلا زمان على ما بينا ، وكذلك يكون فساده بلا زمان .... وأجزاء العالم متكونة فاسدة ، وكونها وفسادها في زمان ، والله تبارك وتعالى الذي هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد ".[١]

ولما كان الزمان والحركة لا وجود لهما إلا في الجسم – لأن الزمان هو زمان الجسم أي مدة وجوده ، والحركة هي حركة الجسم وليس لها وجود مستقل– فالحركة إذاً لا تكون إلا لما له زمان، وعلى هذا فلا بد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم ، إذاً فالجسم أو العالم والحركة والزمان موجودة معاً لا يسبق أحدها الآخر .[٢] حيث يقول : " إن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، (بل) على أن العالم وجوده بعد وجوده (الله) بالذات ".[٣]

وهكذا يقول الفارابي بحدوث العالم ، ولكنه حدوث من نوع خاص لا يدخل فيه عنصر الزمان، وإنما هو عبارة عن إبداع حدث دفعة واحدة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان فالعالم قديم بالزمان حادث بالذات ، والإبداع لا يخضع للتجزئة ابتداء . [٤]

فإذا كان أصل العالم الإمكان ، وكان تصور هذا الأصل في الذهن مرتبطاً بتصور الواجب الذي لم يسبق بإمكان ، فوجود العالم إذاً ليس متأخراً بزمان عن وجود الواجب ، فالعالم إذاً قديم بالزمان وحادث بالوقوع ، بمعنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته ،[٥] وفي ذلك يقول الفارابي: " **الماهية المعلولة لها عن ذاتها أن ليست** ولها عن غيرها أن يوجد والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات فالماهية المعلولة إن لم توجد بالقياس إليها قبل أن توجد فهي محدثة لا بزمان تقدم "[٦]. وفي موضع آخر يصرح الفارابي بأن الله مريد وأنه فاعل منذ الأزل بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل ، يقول الفارابي : "

---

(١) الفارابي . محمد بن محمد بن طرخان . رسالة التعليقات ، ضمن رسائل الفارابي . ١٩٢٦م . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد . الهند . ص٥ ــ ٦

(٢) عفيفي ، زينب . الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي . مرجع سابق . ص٣٥٨

(٣) الفارابي . محمد بن محمد بن طرخان . تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، ضمن رسائل الفارابي . ١٩٢٦م . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد . الهند . ص٧.

(٤) عفيفي ، زينب . الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي . مرجع سابق . ص٣٥٩

(٥) المرجع السابق . ص٣٥٩ ــ ٣٦٠ .

(٦) الفارابي . محمد بن محمد بن طرخان . كتاب الفصوص ، ضمن رسائل الفارابي . ١٩٢٦م . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد . الهند . ص٧.

واستحقاق الوجود مثل إرادة الله تعالى وكون الشيء فإنهما يكونان معاً لا يتأخر كون الشيء عن إرادة الله تعالى في الزمان لكنه يتأخر في حقيقة الذات لأنك تقول أراد الله فكان الشيء ولا تقول كان الشيء فأراد الله".(١)

والفارابي بهذا القول موفق بين الدين والفلسفة ، قال بحدوث العالم على معنى أنه مخلوق وأثر لله تعالى إرضاء للدين ، وقال بالقدم في التصور الزمني والزمان إرضاء للفلسفة ؛ لأن تصور وجوده الذهني مرتبط بتصور الواجب فهما قديمان في التصور ، كما أن وجوده وكونه كان دفعة واحدة بلا زمان .(٢)

ولا يفوتني في هذا المقام أن أنوه إلى أمر غاية في الأهمية أحدث جدلاً واسعاً حول نظرية الفارابي في العالم ، وهو أن الفارابي يرى أن هذا العالم قد نشأ عن الله لا بطريق الإرادة والقصد إلى إيجاد الأشياء ؛ " لأن ذلك يستدعي وجود زمن سابق على وجود الأشياء يقصد فيه الله إلى إيجادها ، كما يحتاج إلى ميل ورغبة إلى هذا الشيء المراد الذي يشعر بالحاجة إليه ، وليس الأمر كذلك ، كما أن العالم لم ينشأ عن الله بطريق الطبع بدون معرفة ورضاً منه تعالى إلى إيجاده ، فإن ذلك ينفي علمه به وإرادته له ".(٣)

وإنما نشأ العالم عن الله تعالى لكونه عالماً بذاته ولأنه مصدر الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فعلمه تعالى علة لوجود الشيء الذي يعلمه ، ولكن علمه للأشياء ليس علماً زمانياً بمعنى أنه لم يكن عالماً بها ثم علمها ، بل علمه تعالى حضوري وحاصل دائماً ، فهذا العلم الأزلي القديم هو العلة في وجود العالم ، وهو علة كاملة غير محتاجة إلى شيء آخر معها من قصد أو إرادة ، وفي ذلك يقول الفارابي : " وأنه عنه توجد سائرالموجودات على جهة فيض وجوده بوجودها وعلى أن وجودها فائض عن وجوده وأنه يترتب عنه للوجودات الفائضة عنه مراتبها ويحصل عنه لكل موجود قسطه الذي هو وجوده ومرتبته منه وأن كون الكل عنه لا يجوز أن يكون على سبيل قصد منه شبيه بقصدنا فيكون قاصداً لأجل شيء غيره وأن كونه عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالي من المعرفة والإرادة وأن كونه منه على سبيل أنه يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه ....

---

(١) المرجع السابق نفسه . ص٢١.

(٢) البهي ، محمد . الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي . ١٩٨٢م . ط٦. دار غريب . القاهرة . ص٣٥١.

(٣) عفيفي ، جمال الدين . أعلام الفلسفة الإسلامية في المشرق . مرجع سابق .ص١٨٨.

و أنه علة لوجود الكل على معنى أنه يعطي الكل وجوداً دائماً ويمنع العدم مطلقاً ، لا على أن يعطي الكل وجوداً جديداً بعد تسلط العدم عليه إلا العدم الذي يستحقه الكل بذاته فيكون علة على أنه مبدع والإبداع هو إدامته تأسيس ما هو بذاته ليس إدامة لا يتعلق بعلة غير ذات المبدع ، وأنه ليس في ذاته ما يضاد صدور الكل عنه فهو بهذا المعنى مريد لوجود الكل في أنه لا يجوز أن يتجدد له إرادة لم تكن له في الأزل .... وأنه يجب أن يحصل في هذا المبدع كثرة عرضية على سبيل أنه بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود وعلى أنه يعقل ذاته ويعقل الأول ، وأن الكثرة التي فيه تلزمه من الأول فإن إمكان وجوده هو أمر له بذاته لا لسبب الأول بل له من الأول وجوب الوجود ".(١)

وهذا النص وأشباهه مما له علاقة بإرادة الله وعلمه حمل كثيراً من العلماء على نسبة القول بنفي الإرادة عن الله تعالى إلى الفارابي ، حتى أن الغزالي انتهى إلى تكفيرهم لما يلزم عن مثل هذه النصوص بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات .(٢)

غير أن عدداً من العلماء أيضاً يدافعون عن الفارابي ويستشهدون بنصوص للفارابي تفيد بأنه ينسب إلى الله تعالى العلم والإرادة ، ومن ذلك قول الفارابي : " واستحقاق الوجود مثل إرادة الله تعالى وكون الشيء فإنهما يكونان معاً لا يتأخر كون الشيء عن إرادة الله تعالى في الزمان لكنه يتأخر في حقيقة الذات لأنك تقول أراد الله فكان الشيء ولا تقول كان الشيء فأراد الله ".(٣)

يعلق الآلوسي على هذا النص فيقول : " وفي موضع آخر من نفس الكتاب نص فيه يصرح الفارابي بأن الله مريد وأنه فاعل منذ الأزل بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل ، وهكذا يثبت الفارابي أن الله مريد ".(٤)

والحقيقة أن الفارابي في قوله : " لا يجوز أن يكون على سبيل قصد منه شبيه بقصدنا " لا ينفي أن يكون الله له قصد ، ولكنه ينفي أن يكون له قصد مثل قصدنا ، أي القصد النفعي ،

---

(١) الفارابي . تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، ضمن رسائل الفارابي . مرجع سابق ص٣ــ٤ ، وقارن : عفيفي . أعلام الفلسفة الإسلامية في المشرق . مرجع سابق .ص١٨٨.

(٢) انظر الغزالي . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق . ص ١٧٢ .

(٣). الفارابي . كتاب الفصوص ، مرجع سابق . ص٢١

(٤) الآلوسي . حوار بين المتكلمين والفلاسفة . مرجع سابق . ص٢٤ ، وانظر : عفيفي . زينب . الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي . مرجع سابق . ص٣٦٤

وكذلك في قوله : " وأن كونه عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالي من المعرفة والإرادة " يدل على أن الفارابي يرى أن الله ليس فاعلاً مطبوعاً مثل النار التي من طبعها الإحراق دائماً ، ولكن منشأ الخلاف جاء من قوله : " وأن كونه منه على سبيل أنه يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه " فكأنه بهذا النص يبطل ما قاله في النصين السابقين ، حيث إن هذا النص وأشباهه ــ مما يتضمن إرجاع صفة الإرادة إلى العلم ــ هو ما جعل الناقدين ينسبون إلى الفارابي نفي الإرادة عن الله تعالى ، ولكننا إذا تذكرنا أنه في الأصل ينفي أن تكون إرادة الله كإرادتنا ، أدركنا أن الفارابي في عبارته الأخيرة لا ينفي الإرادة عن الله تعالى .

وجدير بالذكر أن هذا الاختلاف ذو أهمية بين علماء الكلام والفارابي ، فإن الفارابي يرفض أن تكون هناك مدة موجودة قبل إبداع الله للكون ، ويجعل صفة الخلق لله صفة ذاتية له أزلية ، وبهذه الصورة يرفع وجود المدة التي تتصور بين الخالق والمخلوق ، فالفارابي والمتكلمون يصلون إلى نتيجة واحدة مشتركة وهي عدم وجود الزمان السابق على الإبداع والإيجاد ، ويختلفون في المطلوب " حيث غاية الفارابي أن يسد باب الأسئلة التي سترد على ما إذا كان الباري تعالى غير فاعل فعل الخلق منذ الأزل فأي شيء حرك إرادته حتى أبدع العالم بعد أن لم يكن مبدعاً له من قبل ، أو أي شيء منع إرادته من أن تخلق العالم قبل ذلك ؟ والمتكلمون أعطوا أهمية كبيرة لحرية الإرادة لله تعالى وقالوا بعدم أزلية الخلق ، وقال الفارابي تأييداً لرأيه بأن الكون يوجد عنه تعالى بالضرورة والمتكلمون يقولون باختياره تعالى ، ومن ثم يصعب حل نقطة الخلاف بين الفارابي وبين علماء الكلام ، لأن الفارابي بقوله : " ظهور الكائنات بالخلق الأزلي " لا يعطي لإرادة الصانع صلاحية كما يفهمها المتكلمون ، وغايتهم في عدم قبول خلق الكائنات من الأزل، أنهم يريدون أن ينزهوا الباري تعالى عن أن يكون مثل العلة الأولى عند أرسطو ساكناً لا يفعل شيئاً أو أن يكون فعله كفعل الآلة فقط ، ومن ناحية أخرى فإن الفارابي يعترف بإرادة الله ولا ينكرها ولكنه يوضحها بالمعنى الذي يناسب فهمه لواجب الوجود ".[١]

وعلى كل فليس المقام مناسباً لبحث هذه القضية بتفصيلها ؛ لذا أكتفي بهذا القدر فيما يخصها وأرجئ الحديث بتفصيلاتها إلى الفصل الخاص ببيان أدلة كل فريق حول المسألة .

---

(١) انظر آتان ، حسين . نظرية الخلق عند الفارابي . ١٩٧٥م . دار الحرية . بغداد . ص١٦

قد تبين إذاً أن الفارابي يقول : إن العالم قديم زماناً وأنه نشأ عن الله تعالى ، و من هنا ينشأ تساؤل تقتضيه طبيعة المسألة ، فعلى أي وجه يصل أثر الباري إلى الأشياء فتصير موجودة ؟ يجد الفارابي حلاً لهذه المشكلة بالقول بنظرية الفيض ، ففي كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة يقول : "الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات وهو بريء من جميع أنحاء النقص".[(١)]

ثم بعد أن يتكلم في عدة فصول عن نفي الشريك عنه وأنه لا ضد له وأنه لا يمكن تحديده وإدراك كنهه وأن صفاته عين ذاته وأنه غني بذاته عن سواه يتكلم عن فيض الأشياء عنه فيقول : "والأول هو الذي عنه وجد ، ومتى وجد للأول ــ أي الله ــ الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات .... ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى أن وجوده غير فائض عن وجوده هو ، فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجود الأول ، كما يكون وجود الابن غاية لوجود الأبوين، يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيده كمالاً ما ...ولا أيضاً بإعطائه ما سواه الوجود الوجود ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك خارجاً عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من يجود بماله أو شيء آخر ، فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئاً غير ذلك من الخيرات ، فهذه الأشياء كلها محال أن تكون في الأول ، لأنه يسقط أوليته وتقدمه ، ويجعل غيره أقدم منه وسبباً لوجوده ، بل وجوده لأجل ذاته ، ويلحق جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره .... ولا أيضاً يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر غير ذاته يكون فيه ، ولاعرض يكون فيه ، ولا حركة يستفيد بها حالاً لم يكن له ، ولا آلة خارجة عن ذاته مثل ما تحتاج النار في أن يكون عنها وعن الماء البخار".[(٢)]

ويقول في الفصل الثامن : " الموجودات كثيرة وهي مع كثرتها متفاضلة ، وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود) ، كان كاملاً أو ناقصاً ".[(٣)]

كما يقول : " وجوهره أيضاً جوهر إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه ، فيبتدئ من أكملها وجوداً ثم

---

(١) الفارابي . محمد بن محمد بن طرخان .آراء أهل المدينة الفاضلة. ١٩٨٦م الطبعة الثانية ، تحقيق وتعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق . بيروت. ص٣٧

(٢) المرجع السابق نفسه . ص٥٥ ــ ٥٦ .

(٣) المرجع السابق . ص٥٧

يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه ، تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً فتنقطع الموجودات من الوجود...".[١]

وفي كتاب " السياسات المدنية " يبين أن الله مفيض للموجودات كلها وأن ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان بل بالذات والرتبة مع إشارة إلى دليل العلة التامة : " ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية التي ليست إلى اختيار الإنسان على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان . ووجود ما يوجد عنه على جهة فيض وجوده شيء آخر . وما على أن وجود غيره فائض عن وجوده فعلى هذه الجهة يكون وجود ما يوجد عنه ليس سبباً له بوجه من الوجوه لا على أنه غاية لوجوده ولا على أنه يفيده كمالا ما ".[٢]

ثم يضيف : " ولا يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته وغير جوهره كما نحتاج نحن وكثير من الموجودات الفاعلة إلى ذلك ، وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذي به تجوهر، فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر ".[٣]

ويقول في فصوص الحكم " لحظت الأحدية وكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة ، وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجري به القلم على اللوح فتتكثر الوحدة ، حيث يغشى السدرة وما يغشى ويلقى الروح والكلمة ، فهناك أفق عالم الأمر ، يليها العرش والكرسي والسموات وما فيها – كل يسبح بحمده ــ ، ثم يدور على المبدأ وهناك عالم الخلق ملتفت منه إلى عالم الأمر ويأتونه كل فرداً ".[٤]

ويقول أيضاً : " لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف يبتنى عليه الوجود بالذات ، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت

---

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) الفارابي . محمد بن محمد بن طرخان . كتاب السياسات المدنية ، ضمن رسائل الفارابي . ١٩٢٦م . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد . الهند . ص١٧ ــ ١٨

(٣) المرجع السابق نفسه . ص١٩

(٤)الفارابي . فصوص الحكم . مرجع سابق . ص٦

نازل ، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود أن هذا هو ذا ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[١]" [٢]

أما في آراء أهل المدينة الفاضلة فإننا نجد للفارابي تفصيلات توضح أسس هذه النظرية فيقول : " والأول هو الذي عنه وجد ، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له ، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره ، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ، ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو ... فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره ،" ووجوده الذي به تجوهره في ذاته ، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه . وليس ينقسم إلى شيئين ، يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه ، كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما ، وهو النطق ، ونكتب بالآخر ، وهو صناعة الكتابة ؛ بل هو ذات واحدة وجوهر واحد ، به يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر ".[٣]

أما في بيان مراتب الموجودات فيقول الفارابي : " الموجودات كثيرة ، وهي مع كثرتها متفاضلة ، وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود) ، كان كاملاً أو ناقصاً، وجوهره أيضاً جوهر إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه كل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبه منه ، فيبتدئ من أكمله وجوداً ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى أن ينتهي إلى الوجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً ، فتنقطع الموجودات من الوجود ... وجوهره أيضاً جوهر إذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها أن يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض ، ائتلافاً وارتباطاً وانتظاماً تصير بها الأشياء الكثيرة جملة واحدة ، وتحصل كشيء واحد . والتي بها ترتبط هذه وتأتلف هي لبعض الأشياء في جواهرها حتى أن جواهرها التي بها وجودها هي التي بها تأتلف وترتبط ".[٤]

---

(١) سورة فصلت . الآية رقم : (٥٣)

(٢) الفارابي . فصوص الحكم . مرجع سابق . ص٦

(٣) الفارابي . آراء أهل المدينة الفاضلة . تقديم وتعليق يوسف كرم . ١٩٨٠م . المكتبة الشرقية . بيروت . ص٤٣

(٤) الفارابي . المرجع السابق . ص٤٥

ومن خلال النصوص السابقة يتبين لنا أن أهم أساسيات نظرية الفيض التي قال بها الفارابي هي : تقسيم الموجودات إلى التقسيمات الثلاثة المعروفة ، الواجب الوجود بذاته ، والممكن الوجود بذاته ، والواجب الوجود بغيره ، بدلاً من تقسيم المتكلمين الأشياء إلى قديم ، وحادث ، وأن الواحد لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد ، وأن تعقل الإله هو علة للوجود على ما يعقله ، أي أن تعقله لشيء يعني إبداعه وإيجاده ، وأن الجسم لا يصدر عن الجسم ، وعلى العكس يصدر الجسم والمادة عن الصورة ، وأنه ليس شرط الفاعل المختار أن يتأخر فعله عنه ، إذا اقتضت المصاحبة بينهما ضرورات أخرى .

لقد ظهرت نظرية الفيض في مدرسة الإسكندرية عن أفلوطين ومن بعده ، فاستفاد منها الفارابي وزاد عليها وطورها ، ويكاد يجمع الباحثون على أن الفارابي هو أول من قال بنظرية الفيض في الإسلام .

وقد خالف الفارابي بهذه النظرية المتكلمين وعدداً من فلاسفة الإسلام ؛ الذين يرون أن العلم حدث عن طريق القدرة الإلهية التي تتعلق بالإحداث والإيجاد بطريقة الإبداع من العدم ، أي إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن موجودة ، أما الفارابي وأصحاب مبدأ الفيض ، فيتصورون أن العالم في جملته صدر من المبدأ الأول لا من طريق القدرة المبدعة ، ولا من طريق الإرادة الخالقة ، ولا من طريق القصد إلى الخلق ولا على سبيل صدور المعلول عن علته صدوراً طبيعياً ضرورياً ؛ بل يرون أن العالم صدر عن المبدأ الأول بطريق الفيض ، كما يصدر الضوء والنور عن الشمس ويفيض منها ، وهذا الفيض متدرج بحيث إنه كلما بعدت الأشياء عن المبدأ الأول قلت فيها الناحية العقلية الروحانية ، وزادت فيها الناحية المادية الحسية حتى تصل إلى هذا العالم الأرضي ، وسيأتي نقد هذه النظرية في الفصل الرابع من الدراسة .

فالفيض إذاً هو النظرية التي يجيب بها الفارابي عن كيفية صدور العالم وخروج الكثرة عن الواحد البسيط (الله) ، فلا يمكن في مذهب أفلوطين الذي تبناه الفارابي أن يكون صدور العالم عن الواحد بطريق الخلق المباشر ، وذلك لعدة أسباب منها : أن الخلق يقتضي التغيير في ذات الخالق . ومنها أن عملية الخلق تقتضي الاتصال الدائم بين الخالق والمخلوق ، والله فوق العالم ، ولأن الله واحد من جميع الجهات ولا يصدر عنه إلا واحد ، لذا فقد لجأ الفارابي إلى هذه

النظرية التي تعين على تصور صدور الكثرة عن الواحد ، مع احتفاظ هذا الواحد بوحدته وكماله وسموه.(١)

بقي أمر لا بد من الإشارة إليه ، وهو أن بعض الباحثين يرون أن الفارابي يقول بحدوث العالم لا قدمه ، ويرون أن الفارابي قد ذهب في بعض كتبه إلى استنكار القدم وتأييد الحدوث ، وينقلون له نصوصاً يقولون : إنها تفيد هذا المعنى وتدل عليه ، وأهم هذه النصوص ما قاله الفارابي في كتابه " الجمع بين رأيي الحكيمين " ، ــ وأنا هنا أنقل النص بأكمله ثم سأقوم بالتعليق عليه ــ ، يقول الفارابي : " ومن ذلك أيضاً أمر العالم وحدوثه ؛ وهل له صانع هو علته الفاعلة ، أم لا ؟ ومما يظن بأرسطوطاليس أنه يرى أن العالم قديم ، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث ، فأقول : إن الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطوطاليس الحكيم ، هو ما قاله في كتاب " طوبيقا " أنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة ، مثال ذلك : هذا العالم قديم أم ليس بقديم ، وقد وجب على هؤلاء المختلفين ، أما أولا ، فبأن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد ، وأيضاً فإن غرض أرسطو في كتاب " طوبيقا " ليس هو بيان أمر العالم ، لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة ، وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في أمر العالم هل هو قديم أم محدث ؟ كما كانوا يتناظرون في اللذة ، هل هي خير أم شر ؟ وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات ذائعة ، وقد بين أرسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ، أن المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب ؛ لأن المشهور بما كان كاذباً ، ولا يطرح في الجدل لكذبه ، وربما كان صادقاً ، فيستعمل لشهرته في الجدل ، ولصدقه في البرهان ، فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتي به في هذا الكتاب ".(٢)

" ومما دعاهم إلى ذلك الظن أيضاً ، ما يذكره في كتاب "السماء والعالم" أن الكل ليس له بدء زماني ، فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم وليس الأمر كذلك ، إذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية ، أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك ، وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ، ومعنى قوله : " إن العالم ليس له بدء زماني " ،

---

(١) انظرعفيفي . أعلام الفلسفة الإسلامية في المشرق . مرجع سابق .ص١٩٠ .

(٢) الفارابي ، محمد بن محمد بن طرخان . الجمع بين رأيي الحكيمين . ١٩٦٨م . قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر . دار الشروق . بيروت . ص١٠٠ــ ١٠١

أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه ، فإن أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً في الزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك . فمحال أن يكون لحدوثه بدء زماني ، ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع الباري ، جل جلاله ، إياه دفعة بلا زمان ؛ وعن حركته حدث الزمان ".[١]

ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف " بأثولوجيا " [٢] لم يشبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى ، وهناك تبين أن الهيولي أبدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء ، وأنها تجسمت عن الباري سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت ، وقد بين في " السماع الطبيعي " أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق ، وكذلك في العالم جملته ، يقول في كتاب "السماء والعالم" : "ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لأجزاء العالم بعضها مع بعض "".[٣]

وقد بين هناك أيضاً أمر العلل كم هي ؟ وأثبت الأسباب الفاعلة ، وقد بين هناك أيضاً أمر المكون والمحرك ، وأنه غير المتكون وغير المتحرك ، وكما أن افلاطون بين في كتابه المعروف "بطيماوس " أن كل متكون فإنما يكون عن علة مكونة له اضطراراً ، وأن المتكون لا يكون علة لكون ذاته ، كذلك أرسطوطاليس بين في كتاب أثولوجيا أن الواحد موجود في كل كثرة ، لأن كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهى أبداً البتة ، وبرهن على ذلك براهين واضحة ".[٤]

وقال في موضع آخر : " ولولا أن هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط فمتى ما تنكبناه كنا كمن ينهى عن خلق ويأتي بمثله لأفرطنا في القول وبينا أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطوطاليس وقبله لأفلاطون ولمن يسلك سبيلهما ، وذلك أن كل ما يوجد من أقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدل على التفصيل إلا على قدم الطبيعة وبقائها ، ومن أحب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والأخبار المروية فيها ، والآثار المحكية عن قدمائهم ؛ ليرى الأعاجيب عن قولهم بأنه كان في الأصل ماء ، فتحرك واجتمع زبد ، وانعقد منه الأرض ، وارتفع منه الدخان ، وانتظم منه السماء ، ثم

---

(١) المرجع السابق نفسه ص١٠١

(٢) كتاب " أثولوجيا " نسب خطأ إلى أرسطو ، والذي ثبت أنه جزء من تاسوعات أفلوطين .

(٣) المرجع السابق نفسه ص١٠١

(٤) المرجع السابق نفسه ص١٠١ ــ ١٠٢

ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الأمم مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير التي هي أضداد الإبداع ، وما يوجد لجميعهم مما سيؤول إليه أمر السماوات والأرضين من طيها ولفها وطرحها في جهنم وتبديدها ، وما أشبه ذلك مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض ، ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين ، ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر الإبداع بحجج واضحة مقنعة ، وأنه إيجاد الشيء لا عن شيء ، وأن كل ما يتكون من شيء ما فإنه يفسد لا محالة إلى ذلك الشيء ، والعالم مبدع من غير شيء ، فمآله إلى غير شيء ، فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوة منها ، وخصوصاً ما لهما في الربوبية وفي مبادئ ، لكان الناس في حيرة ولبس ".[١]

وفي رسالة الفارابي " في الرد على يحيى النحوي في الرد على أرسطو طاليس يقول الفارابي : " ليس شيء مما قصد يحيى النحوي إبطاله من أقاويل أرسطوطاليس التي في كتاب " السماء والعالم " قصد بها أرسطوطاليس إثبات أزلية العالم ". [٢]

وبالتدقيق في معاني النصوص السابقة نجد أن بعض العبارات توحي بأن الفارابي يقول بإبداع الله تعالى العالم من لا شيء ، و ينسب هذا القول لأرسطو ، ويقول بأن العالم حادث ، بل يصف الظن بكون أرسطو من القائلين بقدم العالم بأنه " الظن القبيح المستنكر" ، وهذا ما دعا بعض العلماء إلى نسبة القول بحدوث العالم إلى الفارابي .

ويقرر الدكتور أبو ريدة بصورة قاطعة أن الفارابي يقول بحدوث العالم من عدم بقوله : "فالذي نقطع به هو أن الكندي و الفارابي يقرران حدوث هذا العالم لا في زمان وأن الزمان حادث ".[٣] ويستند الدكتور أبو ريدة في رأيه إلى ما ذهب إليه الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين إلى التأكيد على خطأ من ظن بأن أرسطو يقول بقدم العالم واعتبر هذا الظن " قبيحاً مستنكراً " ولعل هذا الجزم الذي انتهى إليه الدكتور أبو ريدة له ما يبرره من كلام الفارابي الذي يقول : " والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته إدامة لا تتصل

---

(١) المرجع السابق نفسه ص١٠٢ ــ ١٠٣

(٢) الفارابي ، محمد بن محمد بن طرخان . رسالة في الرد على يحيى النحوي في الرد على أرسطوطاليس ، ١٩٧٣م .ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي . تحقيق عبد الرحمن بدوي . منشورات الجامعة الليبية . بنغازي . ص١٠٨

(٣) دي بور .ت .ج . تاريخ الفلسفة في الإسلام . ترجمة و تعليقات محمد عبد الهدي أبو ريدة ١٩٥٧م . الطبعة الرابعة . مطبعة لجنة التأليف والترجمة. القاهرة .ص٢٣٤ــ ٢٣٦ ،

بشيء من العلل غير ذات المبدع ونسبة جميع الأشياء إليه ، من حيث إنه مبدعها نسبة واحدة وهو الذي ليس لأفعاله لمية ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر ".(١)

والظاهر أن هذه النصوص توحي بأن الفارابي يناقض نفسه في هذه المسألة ، ففي حين يقوم بناء نظامه الفلسفي كله على أساس الفيض الذي يستلزم نفي الخلق من عدم وإثبات أزلية العالم بالضرورة وبحكم مدلولات النصوص الفارابية نفسها نراه في كتابه " الجمع بين رأيي الحكيمين" يقول بإبداع الله العالم من لا شيء ، فكيف نفهم هذا التناقض ؟ وبأي قولي الفارابي نأخذ ؟ يرى عدد كبير من العلماء أن التناقض هنا ظاهري وليس حقيقياً ، وإنما هو طريقة في الدفاع عن النفس ، و أن المراد بالحدوث هنا هو الحدوث الذاتي لا الزماني ، والأولى بنا أن نأخذ بآراء العلماء من نظرياتهم ، فآراء العلماء الحقيقية هي تلك التي تتضمنها نظرياتهم الفلسفية ، لا ما يصرحون به خارج هذه النظريات ، وإلا لكانت أنظمتهم الفلسفية كلها لاغية .(٢)

تعقيب :

إن الخطوط العريضة المركزة التي يمكن استخلاصها من نصوص الفارابي السابقة هي أن الفارابي يؤكد على عدة نقاط : أولها أن للعالم محدثاً وأنه أحدثه من عدم ، وأن علة الإحداث هي الإمكان لا الحدوث ، وأن العالم محدث لا في زمان ، أي أنه محدث بالذات قديم بالزمان ، وأن الله أوجد العالم منذ الأزل لأنه تام الشروط والمؤثرات ولو تأخر عنه فعله لدل ذلك على تجدد شرط أو زوال مانع ، وكل ذلك لا يليق بالله تعالى ، وهذا هو دليل العلة التامة الذي يعتبر أهم الأدلة التي اعتمدها الفلاسفة في دفاعهم عن موقفهم من القول بقدم العالم ، وسوف يأتي تفصيل هذا الدليل وبيان اعتراضات المتكلمين عليه في نهاية هذا الفصل .

---

(١) انظر المراق ، عبد الكريم . الإلهيات عند الفارابي . ١٩٧٥م . بحث أعده في مهرجان الفارابي . منشورات وزارة الإعلام . العراق . ص٢٧ــ٢٨ . وانظر : دي بور . تاريخ الفلسفة في الإسلام . مرجع سابق ص٢٣٤ــ ٢٣٦ ، وانظر جمعة ، جمال سعد . دراسات فلسفية في المشرق . مرجع سابق ، ص١٢٣ . وانظر الشمالي ،عبده . دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية وآثار رجالها . ١٩٧٩م الطبعة الخامسة . دار صادر . بيروت . ص٢٣٤ــ ٢٣٥

(٢) انظر مروه ، حسين . النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية . ١٩٧٩م . دار الفارابي . بيروت . ج٢ هامش ص٤٩٥ ، وانظر الآلوسي . حوار بين المتكلمين والفلاسفة . مرجع سابق . هامش ص١٩

المبحث الثالث

العالم بين القدم والحدوث عند ابن سينا[١]

من الجدير بالذكر قبل الوقوف على فلسفة هذا الحكيم وأفكاره ، أن نشير إلى أن ابن سينا يعتبر الفيلسوف الثالث في المدرسة المشائية[٢]، ومع ذلك فإنه يعتبر علامة القوم ورئيسهم ، وترجع شهرته على الرغم من متابعته للفارابي وتأثره به تأثراً كبيراً إلى ميزته عن سابقه بالوضوح في الشرح واستخلاص المطلوب ، بل كانت طريقة ابن سينا أدق ، ونظره في الحقائق أغوص ، كل هذا جعل ابن سينا على رأس هذه المدرسة المشائية التي حاول كثير من المتكلمين من ناحية ، والإشراقيين[٣] من ناحية أخرى ، دحض آرائها وبيان تهافتها ، مع تأثر الأخيرين بفلسفته في بعض نواحيها وبخاصة النواحي التي كانت فيها لمحات إشراقية .[٤]

---

(١) هو الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا ، الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا صاحب التصانيف الكثيرة في الفلسفة والطب ، وله من الذكاء الخارق والذهن الثاقب ما فاق به غيره ، وأصله بلخي ومولده ببخارى ، وكان أبوه من دعاة الإسماعيلية ، تنقل في مدائن خراسان ، وجرجان ، ونال حشمة وجاهاً ، وعاش ثلاثا وخمسين سنة ، وابن سينا لم يكن بالفيلسوف المنزوي الذي يؤثر العزلة على الاختلاط بالناس ، بل كان يؤثر الاختلاط بغيره وخاصة الطبقة الأرستقراطية أرباب السياسة والعلم والأدب والفن ، ويمكننا أن نقول عن ابن سينا أنه فيلسوف أرستقراطي في عشرته ، وشعبي في فلسفته وفنان في معيشته ، ومتصوف في نظرته لآخرته ، وقد احتل ابن سينا في الأدب العالمي مكانة لم تتح إلا لأفراد قلائل من العباقرة الأفذاذ ، وقد بذل كثير من العلماء جهوداً كثيرة في مؤلفاته ونشرها ، ودراستها وتكوين فكرة صحيحة عن مؤلفها وكثرت المقالات والكتب التي تصور حياة "ابن سينا" وآراءه ، وكثر كذلك الجدل بين العلماء في مدى تأثر ابن سينا بغيره من بيئته أو من خارج بيئته ، معاصرين كانوا أو متقدمين عليه في الزمان ، ومع ذلك فإن ابن سينا لم ينل تقديراًعادلاً بعد مماته ، كما لم ينل تقديراً كافياً عادلاً أثناء حياته . وكما اختلف المؤرخون حول أصل ابن سينا فقد اختلف العلماء أيضاً حول عقيدته ، فقد كتب علي بن شيخ فضل الله الجيلاني رسالة بعنوان "توفيق التطبيق " يثبت فيها أن ابن سينا من المسلمين ومن أكابر علماء الإمامية الإثني عشرية، ويذكر مؤلف الرسالة بأن الدافع له على كتابة هذه الرسالة هو ما وقع في مدينة شيراز سنة(١٠٦٢ هـ) من حديثه عن بعض العلماء والحكماء في مجلس بعض السادات الكرام انتهى إلى ذكر الشيخ الرئيس والاختلاف حوله ، إذ نسبه البعض إلى الكفرة والزنادقة ، وأضافه بعضهم الآخر إلى أهل السنة ، وجعله فريق ثالث من الزيدية ، ومن ثم سأل أحد الحاضرين صاحب "توفيق التطبيق " عن حقيقة الحال في شأن الشيخ الرئيس ، فأجابه بما يفيد أن فيلسوفنا كان من الإمامية ، وأن الدليل على ذلك هو ما ذكره ابن سينا عن الخليفة والإمام في الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتاب الشفاء ،انظر : ابن أبي أصيبعة . عيون الأنباء . مرجع سابق . ص ٤٠١ وانظر: الشهرزوري . نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة . مرجع سابق ج٢ ص١٠٣ وانظر : ابن خلكان، أحمد بن محمد . وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . ١٩٩٧م . ط١. دار إحياء التراث العربي . بيروت . ج١ ص٢٩٦، وانظر : خليف ، فتح الله . فلاسفة الإسلام . دار الجامعات المصرية . الإسكندرية .ص٥

(٢)الفلسفة المشّائية مذهب فلسفي أسسه الفيلسوف اليوناني أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد. وقد كان أرسطو يمشي أثناء إلقاء محاضراته تحت أروقة ذات عمد مظلّلة ؛ ومن هنا أخذت هذه الفلسفة اسمها.

(٣) الفلاسفة الإشراقيون هم الذين يرون تطهير النفس بالرياضة الروحية والتهذيب النفسي ،والإشراق عند الصوفية انبعاث نور غير محسوس إلى الذهن تتم به المعرفة ، وعلى هذا فإن الإدراك والمعرفة أساسهما الإشراق عندهم .

(٤) انظر شرف . الله والعالم والإنسان . مرجع سابق .ص٩ـ ١٠

وقبل الشروع في بيان رأي ابن سينا في العالم من حيث القدم والحدوث ، لا بد من الإشارة بإيجاز إلى رأيه في الوجود من حيث تقسيمه ؛ ليتبين لنا كيف تتحقق صلة الله تعالى بالعالم عنده ، ولنتمكن من الإحاطة بوجهة نظره في المسألة من جميع جوانبها .

لقد نهج ابن سينا منهج القائلين بتقسيم الوجود إلى واجب وممكن ، والفارابي هو أقرب الذين تأثر بهم في هذه المسألة ، يقول ابن سينا : " إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال ، وإن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال ، والواجب الوجود هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ولا في عدمه ، فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود ، وإن كان قد يعني بممكن الوجود ما هو بالقوة ، ويقال الممكن على كل صحيح الوجود وقد فصل ذلك في المنطق ، ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته وقد لا يكون بذاته ، أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر ، أي شيء كان يلزم عنه محال من فرض عدمه ، وأما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود ، مثلاً إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين اثنين ، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، أعني المحرقة والمحترقة ".[1]

ويقول في موضع آخر : " كل ممكن الوجود بذاته لا يخلو في وجوده إما أن يكون عن ذاته أو عن غيره ، أو لا عن ذاته ولا عن غيره ، وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره فليس له وجود ، وليس لممكن الوجود بذاته وجود عن ذاته ، وإلا لوجب ذاته عن ذاته ، فإذن وجوده عن غيره ، ووجوده عن غيره معنى غير وجوده في نفسه ؛ لأن وجوده في نفسه غير مضاف وعن غيره مضاف ، وإذا كان وجوده عن غيره ممكناً أيضاً ولم يجب ، احتاج وجوده عن غيره في أن يحصل إلى غيره فيتسلسل إلى غير نهاية ، وسنوضح بطلان هذا في العلل ، فإذن يجب أن يجب وجوده عن غيره فيتسلسل إليه ، فيكون حينئذ وجوده عن غيره واجباً حتى يوجد ".[2]

---

(١) ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله . النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية . ١٩٣٨م . ط٢ . مطبعة السعادة . مصر . ص٢٢٤ـ ٢٢٥

(٢) ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله . عيون الحكمة . ١٩٩٦م . تحقيق موفق فوزي الجبر . دار الينابيع . دمشق . ص٩١

ومن الواضح من خلال النص السابق أن ابن سينا من أصحاب المذهب الثنائي في الوجود ، فقد قسم الوجود إلى واجب بذاته وممكن بذاته ، جاعلاً ذات الموجود مناط القسمة ، وبين أن مراعاة الذات يحتم هذه القسمة الثنائية للطرفين المذكورين ــ الواجب والممكن ــ ، وهو بهذا يوافق الفارابي فيما ذهب إليه من قسمة الوجود ، وليس بينهما من مفارقة إلا فيما امتاز به ابن سينا من وضوح في الشرح ودقة في التعليل مما يعبر عن تصوره الشامل لفكرته و هضمه لمسارها ، وهذا ما سنلاحظه في جميع الأبواب والعبارات التي نذكرها لابن سينا ، وهو أمر طبيعي لأنه متأخر عن الفارابي وقد نضجت الأفكار والمباحث ولانت المصطلحات الفلسفية وتحددت معانيها .

ومن جهة أخرى جاء حديثه عن الممكن وعن ثنائيته كذلك بنفس الأسلوب وخصائصه ، وهو في الوقت نفسه لم يخرج عن الحدود التي ترسم فكرة أستاذه الفارابي ، سواء من حيث تقريره للنظرة الإغريقية الأرسطية الخاصة بالممكن ، أو من حيث توفيقه بينها وبين الإسلام [(١)].

وهو أيضاً يرى أن ممكن الوجود ليس له من ذاته شيء وراء مجرد الاستعداد والقبول للوجود أو العدم ، وأن المؤثر الحقيقي في إيجاده أو إعدامه هو شيء خارج عن ذاته[(٢)]، وقد أوضح هذه الفكرة بقوله : " ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن هو من غيره ".[(٣)]

وأرى أن من الضروري أيضاً أن نبدأ مع ابن سينا من نقطة هامة يفصلها في رسالته " في الحدود " ، فهو يذكر نصوصاً واضحة تبين موقفه من مسألة حدوث العالم وتجلي نقاط الاختلاف مع المتكلمين ، وتبين أن جوهر الخلاف بينهما حول المصطلح ، أي أن المتكلمين يفسرون أقوال فلاسفتنا من خلال ما يعطون هم للمصطلحات التي يستعملها الفلاسفة في تعاريفهم ، فالحدوث والإبداع والقدم لها عند الفلاسفة معنى معين ، أما المتكلمون فيفهمونها من

---

(١) انظر البهي . الجانب الإلهي من التفكير الفلسفي . مرجع سابق .ص٣٣٠

(٢) انظر نصار . محمد عبد الستار . في الفلسفة الإسلامية . ١٩٨٢م . الطبعة الأولى . مكتبة الأنجلو . مصر . ج١ ص١٣٤. وانظر جمعة . دراسات فلسفية في المشرق . مرجع سابق .ص٢١٢

(٣) ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله . الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي . تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف . مصر . القسم الثالث . ص٤٤٨

خلال المعنى الذي يحددون به هذه الكلمات وهو معنى مختلف ، ومن هنا يختلف الفريقان في المقدمات والنتائج .[١]

وفيما يلي نصوص يحدد فيها ابن سينا معنى المعلول والإبداع والإحداث والقدم ، وكل هذه تدور حول مقولتين أساسيتين : الأولى تفريق بين الممكن الوجود بذاته والواجب الوجود بذاته ، الثانية : النظر إلى القدم والحدوث والمعلولية من زاويتين : زاوية الزمان (بدايته أو عدم بدايته) وزاوية الماهية (هل هي مأخوذة من الغير أم هي بلا علة) ، فإذا وضعنا هاتين المقولتين أمام أعيننا فهمنا بجلاء النصوص .[٢]

ولنبقى الآن مع ابن سينا لنتعرف على تلك المفاهيم والمصطلحات بحدودها الدقيقة عنده .

(العلة) : كل ذات وجود ذات آخر بالفعل من وجودها هذا بالفعل ، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل .[٣]

(المعلول) : كل ذات وجودها بالفعل من وجود غيرها ، ووجود ذلك الغير ليس من وجودها ومعنى قولنا من وجودها غير معنى قولنا مع وجودها ....[٤]

(الإبداع) : اسم لمفهومين أحدهما تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء ، والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته أن لا يكون موجوداً وقد أفقد الذي له في ذاته إفقاداً تاماً .[٥]

(الخلق) : اسم مشترك ، فيقال خلق : لإفادة وجود كيف كان ، ويقال خلق : لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان ، ويقال خلق : لهذا المعنى الثاني بعد أن يكون لم يتقدمه وجود ما بالقوة ليلازم المادة والصورة في الوجود .[٦]

---

(١) الآلوسي . حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . مرجع سابق .ص٤١

(٢) المرجع السابق ص٤٢

(٣) ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله . رسالة في الحدود ، ضمن تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات . الطبعة الثانية . دار العرب البستاني . القاهرة . ص١٠٠

(٤) المرجع السابق ص١٠٠

(٥) المرجع السابق ص١٠١ ، وانظر الإشارات والتنبيهات . شرح معنى صنع وأوجد وفعل . القسم الثالث " الإلهيات " ص٤٨٥ وهذا هو المراد بالإبداع عند ابن سينا ، بخلاف الكندي والفارابي كما مر .

(٦) المرجع السابق ص١٠١ــ ١٠٢

(الإحداث) : يقال على وجهين : أحدهما زماني والآخر غير زماني ، ومعنى الإحداث الزماني إيجاد شيء بعد ما لم يكن له وجود في زمان سابق ، ومعنى الإحداث الغير الزماني : هو إفادة الشيء وجوداً وليس له في ذاته ذلك الوجود ، لا بحسب زمان دون زمان بل في كل زمان كلا الأمرين " .[1]

(القدم) : يقال على وجوه ، فيقال قدم بالقياس : هو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر وهو قديم بالقياس إليه ، وأما القديم المطلق فهو أيضاً يقال على وجهين : بحسب الزمان وبحسب الذات ، أما الذي بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه، وأما القديم بحسب الذات فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب ، فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له مبدأ زماني ، والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ يتعلق به وهو الواحد الحق تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .[2]

ونلاحظ فيما سبق من تحديد ابن سينا للمصطلحات أن الإبداع عنده يصدر عن العلة الأولى مباشرة دون متوسط أو آلة أو زمان ، لأن الشيء الذي يسبقه العدم الزماني لا بد له من واسطة تنقله من حالة العدم إلى حالة الوجود .

ونلاحظ أيضاً أن ابن سينا يقابل بين مفهوم الإبداع ومفهومي الإحداث والخلق ، فيرى أن الخلق يطلق لإفادة وجود كيف كان ـــ وهذا المعنى عام وغير محدد ولا يمكن الارتكاز عليه ـــ والمعنى الآخر الذي يهم ابن سينا هو لإفادة حاصل عن مادة يعني أن يكون من الشيء وجود مادي ، بينما الإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني ، وأما الإبداع وهو أن يكون الشيء لا عن مادة ولا عن زمان سابق وهو خاص بالعقل .

والحقيقة أن ابن سينا في تحديده للمصطلحات السابقة وشرحه لمفهوم الإبداع ، الذي يكاد يشكل عنده معالم نظرية كاملة في الخلق ، يقابل فيها موقف المتكلمين المسلمين وفلاسفة اليونان على السواء ، إنما يمهد للمسألة الرئيسة التي يتوج بها مذهبه الفلسفي ، وهي مسألة قدم العالم وحدوثه .[3]

---

(١) المرجع السابق ص١٠٢ وانظر الإشارات والتنبيهات . القسم الثالث " الإلهيات " ص٤٨٧

(٢)المرجع السابق ص١٠٢

(٣) العاتي ، إبراهيم . الزمان في الفكر الإسلامي . ١٩٩٣م . الطبعة الأولى . دار المنتخب العربي . بيروت . ص ٢٣٧

ففي فصل " القديم والحادث " من كتاب النجاة يعيد ابن سينا تعريف هذه المصطلحات ويبين معانيها المختلفة ثم يبين أن الحدوث بالمعنى الذي ذهب إليه المتكلمون غير صحيح ، فيثبت أولاً أن الزمان يستحيل أن يفرض حادثاً بالزمان بل حدوثه إبداعي لا يتقدمه سوى المبدع تقدماً بالذات، ثم يثبت أن كل محدث زماني لا بد أن تتقدمه مادة ثم يتحدث عن ضرورة الحدوث بالذات لا بالزمان استناداً على دليل العلة التامة.[١] يقول ابن سينا : " ... إذا كان ما لزمان وجوده بداية زمانية معدوماً...، فإما أن يكون عدمه قبل وجوده أو مع وجوده ، والقسم الثاني محال ، فبقي أن يكون معدوماً قبل وجوده ، فلا يخلو إما أن يكون لوجوده قبل أو لا يكون ، فإن لم يكن لوجوده قبل فلم يكن معدوماً قبل وجوده ، وإن كان لوجوده قبل فإما أن يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً فإن كان شيئاً معدوماً فلم يكن له قبل موجود كان فيه معدوماً ، وأيضاً فإن القبل المعدوم موجود مع وجوده ، فبقي أن القبل الذي كان له شيء موجود ، وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً ، فهو شيء قد مضى وكان موجوداً ، وذلك إما ماهية لذاته وهو الزمان وإما ماهية لغيره وهو زمانه ، فيثبت الزمان على كل حال ".[٢]

ثم يحاول ابن سينا أن يثبت خطأ قول المتكلمين بحدوث العالم بالزمان بوجه آخر ويفرد لذلك فصلاً خاصاً يبين فيه أن كل حادث زماني مسبوق بالمادة لا محالة ، فيقول : " لا يمكن أن يحدث حادث زماني ، ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة ، ولنبرهن على هذا فنقول : إن كل كائن فيحتاج أن يكون ــ قبل كونه ــ ممكن الوجود في نفسه ، فإنه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن ألبتة ، وليس إمكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً ، ألا ترى أنا نقول : إن المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة هي على ما يمكن أن يكون، فلو كان إمكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه ، كان هذا القول كأنا نقول : " إن القدرة إنما تكون على ما عليه القدرة ، والمحال ليس عليه قدرة لأنه ليس عليه قدرة "، وما كنا نعرف أن هذا الشيء مقدور عليه أو غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء ، بل بنظرنا في حال قدرة القادر عليه هل له عليه قدرة أم لا ؟ فإن أشكل علينا أنه مقدور عليه أو غير مقدور عليه ، لم يمكنا أن نعرف ذلك ألبتة ، لأنا إن عرفنا ذلك من جهة أن الشيء محال أو ممكن ، وكان معنى المحال هو أنه غير مقدور عليه ــ ومعنى الممكن أنه مقدور عليه كنا عرفنا المجهول بالمجهول ، فبين واضح أن معنى كون الشيء ممكناً في نفسه هو غير معنى

---

(١) الآلوسي . حوار . مرجع سابق . ص٤٥

(٢) ابن سينا . النجاة . مرجع سابق . ص٢١٨ ــ ٢١٩

كونه مقدوراً عليه ، وإن كانا بالذات واحداً ، وكونه مقدوراً عليه لازم لكونه ممكناً في نفسه ، وكونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدوراً عليه باعتبار إضافته إلى موجده ، فإذا تقرر ذلك نقول : إن كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد أو محال أن يوجد ــ والمحال أن يوجد لا يوجد ــ ، والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده ، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً ، ومحال أن يكون معدوماً وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده ، فهو إذاً معنى موجود ، وكل معنى موجود فإما قائم لا في موضوع أو قائم في موضوع ، وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً ، وإمكان الوجود هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له فليس إمكان الوجود جوهراً لا في موضوع ، فهو إذاً معنى في موضوع وعارض لموضوع ، ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادة وغير ذلك ، فإذاً كل حادث فقد تقدمته المادة ".[١]

وكما ذهب ابن سينا إلى القول بقدم الزمان والحركة فإنه يذهب أيضاً إلى القول بقدم المادة والصورة ، ويرى استحالة أن توجد المادة بدون الصورة الجسمية وبالعكس ، فالمادة والصورة في نظره متلازمان ، وإن كانت الصورة الجسمية في الأفلاك شخصية لا تتبدل ؛ لأن مادتها لا تقبل الخرق والالتئام ، أما في المادة العنصرية فلقبولها الخرق والالتئام نجد أن صورتها الشخصية متبدلة عليها ومتعاقبة ، فهي لا تخلو من مطلق صورة جسمية وإن لم يجب أن تكون صورة بعينها كما في الأجسام الفلكية .[٢]

ويوضح في موضع آخر أن الهيولي المشتركة للعناصر الأربعة تصدر من اشتراك الأجرام السماوية في شيء واحد ، فلا يبقى مجال للشك في أن العالم عنده موجود من لا شيء عن طريق إبداع متواصل ، والهيولي وإن كانت قديمة فقدمها بالزمان فقط أما بالذات فإنها مبدعة .[٣]

كما يقول في رسالة الحدود : " فإن الهيولى لا تسبق الصورة بالزمان ولا الصورة الهيولى أيضاً ، بل هما مبدعان معاً عن ليسية ومبدعهما يتقدم الكل بالذات ، إلا أنه كان معه في

---

(١) المرجع السابق نفسه ص٢١٩ ــ ٢٢٠

(٢) انظر : غرابة ، حموده . ابن سينا بين الدين والفلسفة . ١٩٧٢م . القاهرة الحديثة للطباعة . ص١١٢ وانظر . ابن سينا . النجاة . مرجع سابق . ص٢١٤

(٣) الآلوسي . حوار . ص٥٣ ، وانظر النجاة . ابن سينا ص٢٧٦ــ ٢٧٧

ما لم يزل زمان لأن الزمان يحدث مع حدوث الحركة ....".[١] و قال أيضاً : " ... إن المواد للأجسام العالمية صنفان صنف يختص بالتهيؤ بقبول صورة واحدة لا ضد لها ، فيكون حدوثها على سبيل الإبداع لا على سبيل التكوين من شيء آخر ، وفقدها على سبيل الفناء لا على سبيل الفساد إلى شيء آخر، وإلى هذا يرجع قول الحكيم في كتبه إن السماء غير مكونة من شيء ولا فاسدة إلى شيء ، لأنها لا ضد لها ، لكن العامة من المتفلسفة صرفوا هذا القول إلى غير معناه ، فأمعنوا في الإلحاد والقول بقدم العالم فهذا صنف ، وخصوه باسم الأثير ، والصنف الثاني صنف متهيئ لقبول الصورة المتضادة فيكون تارة هذا بالفعل وذلك بالقوة وتارة بالعكس وسموه العنصر فجعلوا الأجسام أثيرية وعنصرية ... ".[٢]

ويقول في نص آخر : " فلأن غاية ما يمكن أن يعطى من السبب وجود الطبائع للمطبوعات أسباب ثلاث ، أحدها الفاعل وهو تدبير الصانع وجوده وعدله وإعطاؤه كل شيء ما يوجب الحكمة والجود أعطاه إياه فالصانع أعطى الهيولي التي أبدعها من الصور ما كان يجب في حكمته وجوده على التقسيم والتقسيط الذي كان يقتضيه عدل تقديره ".[٣]

والملاحظ أن ابن سينا في فلسفته الإلهية قد حذا حذو أستاذه الفارابي في تسلسل أفكاره ، فتحدث عن الفيض بعد دراسته للصفات الإلهية وتدليله على وجود الله ، وهو (أي ابن سينا) لا يختلف عن الفارابي في القول بالصدور وكيفية حدوث العالم إلا في بعض التفصيلات البسيطة ، ولعل مرجع ذلك كما يرى الدكتور إبراهيم مدكور ، هو اشتراكهما في المصدر الذي استقيا منه هذه النظرية ، وأعني به كتاب التساعيات لأفلوطين .[٤]

فالقاعدة عند الفارابي وابن سينا أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فلا يصدر عن الله إلا شيء واحد ثم عن هذا الواحد تصدر عند الفارابي إثنينية ، أما عند ابن سينا فيجعل هذه العملية ثلاثية ، وما يعنينا الآن هو معرفة كيف فسر ابن سينا وجود الموجودات عن الأول بطريقة الفيض بوجه عام ، أما عن المبادئ التي تستند إليها مشكلة الفيض السينوية فهي ثلاثة :

---

(١) ابن سينا . رسالة الحدود . مرجع سابق . ص٤٣.

(٢) ابن سينا . رسالة الحدود . مرجع سابق . ص٤٦.

(٣) المرجع السابق . ص٥١

(٤) بالي ، مرفت عزت . الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا . ١٩٩٤م .ط١. دار الجيل . بيروت . ص٤٣٢

أولها : هو القول بانقسام الوجود إلى واجب وممكن : فالله هو الواجب الوجود بذاته ، والعالم ممكن بذاته واجب بغيره .

وثانيها : هو القول بأن الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا واحد : فواجب الوجود وفي رأي ابن سينا " واحد من حيث هو مشارك البتة في وجوده الذي له ، فهو بهذه الوحدة فرد وهو واحد لأنه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم ، وقد كان هذا أحد وجوه الواحد فيه إلا على الوجه السلبي ، ليس للواحد الذي للأجسام لاتصال أو اجتماع أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هي معنى وجودي يلحق ذاتاً أو ذواتاً ، ومن ثم فالواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلا واحد ".(١)

وثالث هذه المبادئ ، هو القول إن التعقل إبداع : والإبداع ، كما يقول ابن سينا ، هو إضافة الأول إلى العقل . فالله إذا عقل شيئاً وجد ذلك الشيء على الصورة التي عقله بها .

من جملة هذه المبادئ وضح ابن سينا كيفية فيض العالم عن الله تعالى ، ونزيدها بياناً بذكر بعض نصوصه ، ففي رسالة الأجرام العلوية يقول : " فالذي يشبه أن يفيض من الجرم الأقصى في هذا العالم ، أما في الأجسام فهو الاستعداد الكلي للمادة الكلية إلى الجسم الكلي ، وأما في الأنفس فالتهيؤ لقبول العقل بالفعل الذي هو العلم اليقين . والذي يشبه أن يفيض من الجرم الذي يتلوه وهو فلك الكواكب الثابتة فتتميمه ما ينبعث عن الجرم الأول الأقصى بأن يؤتيه شكلاً وترتيباً ووضعاً طبيعياً ، وأما في الأنفس فالاستعداد لقبول الرأي المحمود الذي هو الظن الراسخ المتعارف وبه تتم معاشرة أشخاص الناس بعضهم مع بعض ، (وكوكب زحل) يفيض منه قوة تفعل في الأجسام برداً وجموداً ويبساً وإذعانات للتغير، واستحالة في الأنفس ، استعداداً لقبول التخيل والذكر والتفكر والتوهم ، وله في صنف صنف فعل (وكوكب المشتري) يفيض منه في الأجسام قوة تحفظ في كمال كل جسم ، وتهيئ كل مركب للثبات على اعتداله الذي يخصه في الأنفس ، تهيؤ لقبول قوة الحس ، وأما(المريخ) فإنه يفيض منه في الأجسام قوة تفعل فيها حرارة غريزية ، وإذعاناً للتغير والاستحالة ، وبهذا الثاني يشارك زحل ، وأما في الأنفس فتهيئ النفس الغضبية للحركات الزائدة ، وأما (الشمس) فيفيض منها في الأجسام قوة تهيئ المركبات

---

(١) انظر : ابن سينا . الشفاء . الإلهيات القسم الثاني . تحقيق سليمان دنيا وآخرون . ١٩٦٠م . الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية . القاهرة . ص٤٠٥

لقبول كمالاتها المزاجية ، وتعطيها الحرارة الغريزية ، وفي الأنفس قبول تهيئ الأنفس الطبيعية إلى الحركات الزائدة ، وربما أثرت في الأنفس الإنسانية فضل حركة إلى التسلط ، وأما (الزهرة) فيفيض منها في الأجسام قوة تفيدها برودة وموافقة ، وفي الأنفس استعداد القوة المولدة ، وربما أثرت في الأنفس الإنسانية زيادة فضل حركة إلى الفرح واللذة ، وأما (عطارد) فيفيض منه في الأجسام قوة تفيدها اليبس الطبيعي ، وفي الأنفس استعداد للقوة المربية ، وربما أثرت في الأنفس الإنسانية زيادة جلاء الذهن وتمكين للعقل من الخيال وحركة إلى التخيل ، وأما (القمر) فيفيض منه في الأجسام قوة تفيدها الرطوبة الطبيعية وتعمل فيها ، وفي الأنفس استعداد للقوة الغاذية ، وربما أثرت في الأنفس الإنسانية هيئة تكون بها سريعة التحول والتبدل عن خلق وقصد إلى آخر ، ثم لكل منها في كل نوع فعل يخصه ، وكما أن الشمس البيضاء تسود ، والحركة لا حرارة لها تسخن ، فكذلك يجوز أن تسخن الشمس بتوسط شعاعها وهي غير حارة ، ويبرد زحل وهو غير بارد وكذلك في فعل فعل ، ويشبه أن تكون الشعاعات حوامل القوى الفائضة والله أعلم وأحكم".[١]

ويقول في الرسالة النيروزية : " وأول ما يبدع عنه عالم العقل وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد خالية من القوة ، عقول ظاهرة وصور باهرة ليس في طباعها أن تتغير أو تتكثر أو تتحير ، كلها تشتاق إلى الأول ، والاقتداء به ، والإظهار لأمره ، والالتذاذ بالقرب العقلي منه سرمد الدهر ، على نسبة واحدة ، ثم العالم النفسي هو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة ، بل هي ملابستها نوعاً من الملابسة ، وموادها مواد ثابتة سماويتها فلذلك هي أفضل الصور المادية ، وهي مدبرات الأجرام للفلكية ، وبواسطتها للعنصرية ، ولها في طباعها نوع من التغير ونوع من التكثر لا على الإطلاق ، وكلها عشاق للعالم العقلي ، لكل عدة مرتبطة في جملة منها ارتباطاً بواحد من العقول ، فهو عامل على المثال الكلي المرتسم في ذات مبدئه المفارق ، مستفاد عن ذات الأول ، ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوة سارية في الأجسام ملابسة للمادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكونات الذاتية ، وترقي عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير ، فهذه القوى كلها فعال ، وبعدها العالم الجسماني وهو ينقسم إلى أثيري وعنصري ، وخاصية الأثيري استدارة الشكل والحركة واستغراق الصورة للمادة وخلق الجوهر عن المضادة ، وخاصية العنصري

---

(١) ابن سينا . رسالة في الأجرام العلوية . ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات .١٩٠٨م . ط١. مطبعة هنديه بالموسكي . مصر . ص٥٨ــ٥٩

التهيؤ للأشكال المختلفة والأحوال المتغايرة وانقسام المادة من الصورتين المتضادتين ، أيتهما كانت بالفعل كانت الأخرى بالقوة ، وليس وجود إحداهما للأخرى وجوداً سرمدياً بل وجوداً زمانياً ومباديه الفاعلية فيه هي القوى السماوية بتوسط الحركات ، ويبقى كماله الأخير أبداً ما هو بالقوة ويكون ما هو أول فيه بالطبع أخراً في الشرف والفضل ولكل واحدة من القوى المذكورة اعتبار بذاته واعتبار بالإضافة إلى تاليها الكائن عنها، ونسبة الثواني كلها إلى الأول بحسب الشركة نسبة الإبداع ، وأما على التفصيل فتخص العقل بنسبة الإبداع ..." [١]

وبما أن الله تعالى ــ عند ابن سينا ــ عقل محض ، فإنه يعقل ذاته ويعقل أنه مبدأ الموجودات كلها ، والعقل إذا كان مبدعاً كان من الضروري أن يصدر عن عقل الله لذاته معلول أول هو أيضاً عقل ، يقول موضحاً هذا المعنى : " لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية أصلاً ، ولا أن يكون مادة أظهر ، فوجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلاً بل عقلاً ، وأنت تعلم أن ههنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة ، فمحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق ".[٢]

ويقول أيضاً : " فقد بان ووضح أن للأفلاك مبادئ غير جرمانية ، وغير صور الأجرام ، وأن كل فلك يختص بمبدأ منها ، والجميع يشترك في مبدأ واحد ، ومما لا شك فيه عقولاً بسيطة مفارقة ، تحدث مع حدوث أبدان الناس ، ولا تفسد بل تبقى ، وقد تبين ذلك في العلوم الطبيعية ، وليست صادرة عن العلة الأولى ؛ لأنها كثيرة مع وحدة النوع ، ولأنها حادثة فهي إذن معلولات الأول بتوسط ، ولا يجوز أن تكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الأولى وبينها ، دونها في المرتبة، فلا تكون عقولاً بسيطة ومفارقة ، فإن العلل المعطية للوجود أكمل وجوداً ، أما القابلة للوجود فقد تكون أخس وجوداً ؛ فيجب إذن أن يكون المعلول الأول عقلاً واحداً بالذات ، ولا يجوز أيضاً أن تكون عنه كثرة متفقة النوع ؛ وذلك لأن المعاني المتكثرة التي فيه ، وبها يمكن وجود الكثرة فيه إن كانت مختلفة الحقائق ، كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئاً غير ما يقتضي الآخر في النوع.."[٣]

---

(١) ابن سينا . الرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية . ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات .١٩٠٨م . ط١. مطبعة هنديه بالموسكي . مصر . ص٥٨ــ٥٩

(٢) انظر : ابن سينا . الشفاء . الإلهيات القسم الثاني . مرجع سابق . ص٤٠٥

(٣) المرجع السابق . ص٤٠٨ــ٤٠٩

والذي يمكن فهمه من النصوص السابقة أن هناك ثلاثة أشياء تصدر عن العقل الأول هي : ١- العقل الثاني . ٢- جرم الفلك الأقصى . ٣- صورة ذلك الجرم وهي النفس ، والأمر كذلك في باقي العقول حتى نصل إلى العقل العاشر ، وهو العقل الفعال المدبر لعالم الكون والفساد ،" وعن تلك العقول المفارقة انبثقت النفس الكونية وهي نفس الفلك الأول وعنها انبثقت نفوس الأفلاك ، هنا نجد من يتساءل متعجباً فيقول : لماذا حدد ابن سينا العقول بعشر ؟ !

لهذا المتسائل نقول : إنه جعل العقول عشرة تبعاً لعدد الأفلاك ،على حسب ما قرره بطليموس في كتاب "المجسطى" – وإن كان أرسطو قد صعد بها إلى أكثر من خمسة وخمسين عقلاً ، – ولكن النظريات الفلكية التي جاءت بعده كانت أدق وأضبط . [١]

أما ابن سينا فيرد على هذا التساؤل بقوله : " . . . فقد علمت أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها ، فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول بعدد حركاتها ، فإن كانت الأفلاك المتحيرة ، إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب فيها قوة تفيض من الكواكب ، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات وكان عددها عشرة بعد الأول : أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك ، وتحريكه لكرة الجرم الأقصى ثم الذي هو مثله كرة الثوابت ، ثم الذي هو مثله لكرة زحل ، وكذلك حتى ينتهي إلى العقل الفائض على أنفسنا ، وهو عقل العالم الأرضي ، ونحن نسميه العقل الفعال ".[٢]

إذن فهناك عقول عشرة ، منها تسعة لعالم السموات ، وواحد لعالم الأرض ، وإلى جانبها نفوس فلكية ، وهذه العقول هي مصدر حركة الأفلاك لأنها قوة غير متناهية ، وإذا كان لكل فلك نفس خاصة به ، فإنما تستمد قوتها من عقل الفلك نفسه . [٣] والحقيقة أن هذه النظرية ــ الفيض ــ قد تهافتت أمام نقد الكثيرين لها ، وسيأتي بيان ذلك في الفصل الرابع .

وبهذا يحدد ابن سينا معالم نظريته حول مشكلة قدم الزمان والحركة ، بل حول مشكلة الخلق عموماً ، ثم يكمل بيانه في أن الزمان والحركة محدثان بالذات لا بالزمان فيقول : " فإذاً الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات ولو

---

(١) انظر : تعليق إبراهيم مدكور على إلهيات الشفاء لابن سينا . القسم الأول ص ٢٢. تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد .

(٢) انظر : ابن سينا . الشفاء . الإلهيات القسم الثاني . مرجع سابق . ص٤٠١

(٣) انظر : إبراهيم مدكور في مقدمته لإلهيات الشفاء ق١ . مرجع سابق . ص٢٢ ، ولمزيد من الاطلاع على نظرية الفيض عند ابن سينا يراجع النجاة .مرجع سابق . ص٢٤٣ــ٢٤٩ ، والإشارات والتنبيهات . مرجع سابق . القشم الثالث . ص٥٦١ ، ٦٤٨ ، ٦٥٨.

كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن أي بعد زمان متقدم فكان بعداً لقبل غير موجود معه فكان بعد قبل وقبل بعد ، فكان له قبل غير ذات الموجود عند وجوده ، وكل ما كان كذلك فليس هو أول قبل وكل ما ليس أول قبل فليس مبدأ للزمان كله ، فالزمان مبدع أي يتقدمه باريه فقط ، ومعنى المحدث الزماني أنه لم يكن ثم كان.... فإذاً الزمان غير محدث حدوثاً زمانياً والحركة كذلك ".(١)

ويعلق جعفر آل ياسين على هذا النص فيقول : " ولقد قاد هذا النص بعض الباحثين العرب إلى الذهاب إلى " أن الزمان قديم وغير مخلوق زمانياً ، فلا نهاية في التسلسل الزماني واردة " في المأثور السينوي عن الزمان ،(٢) ومن هؤلاء مثلاً ــ الطيب التيزيني وهو باحث معاصر ــ يرى أن ابن سينا أثبت ــ من خلال النص السابق ــ قدم المادة ولكن ليس بالمعنى الفلسفي المادي المعاصر كما يرى التيزيني ، لأنه يقلب المصطلحات السينوية عندما يعتبر أن ابن سينا " قسم الوجود إلى قسمين : الوجود بحسب الذات والوجود بحسب الزمان ، أما الأول فهو المادة والثاني هو واجب الوجود أي الإله "(٣) وبهذا يكون قد حول المفهوم السينوي ، وهذا ما دفع بعض العلماء للنظر إلى فلسفة ابن سينا من الجانب المادي الأرسطي ، لذلك وجد فقط بذور الفكر المادي في فلسفة ابن سينا ، إلا أننا لا نجد عند ابن سينا ما يشير إلى هذه النقطة ، بل على العكس ، فإن النتائج التي توصلنا إليها من خلال قراءة هذا الجانب في فلسفته تشير بشكل وافٍ إلى أنه تحرك على أرض أرسطية كفيلسوف عقلاني ، إلا أنه انتهى بالفيض الذي يثبته لنا في نصوصه الكثيرة ، لكن البعض نظر فقط إلى جانب واحد ، وهو الجانب الطبيعي .(٤)

وكذلك فيما يراه حسين مروة : " بأن الفارق بين الحادث الزماني والحادث الذاتي هو فارق جوهري ، فهو نفس الفارق بين القديم والحادث ، أي بين الموجود وجوداً أزلياً والموجود وجوداً عارضاً ... فالحادث الزماني يتوقف وجوده على الحادث الذاتي ... وهذا الأخير يتوقف وجوده على وجود الأول وبالتالي فإن الزماني لا يوجد إلا وقد سبقه زمان وسبقته مادة ، وهذه المادة هي بنفسها الحادث الذاتي " ، من هنا يمكن القول بأن المادة التي يتناولها كل من التيزيني

---

(١) ابن سينا . النجاة . مرجع سابق . ص١١٧

(٢) آل ياسين ، جعفر . فيلسوف عالم . ١٩٨٤م . الطبعة الأولى . دار الأندلس . بيروت . ص١٦٢

(٣) انظر الدالي ، رائدة . تصور العالم عند ابن سينا . ٢٠٠٦م . رسالة ماجستير في الفلسفة . إشراف محمود خضرة .جامعة دمشق ص٨٧ وانظر تيزيني . طيب . مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط . دار دمشق . ج١ ص٣٠٦ . وانظر مروه ، حسين . النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية . مرجع سابق . ج٢ ص٦٤١

(٤) الدالي . رائدة . تصور العالم عند ابن سينا . مرجع سابق . ص٨٧

وحسين مروة مختلفة عن المادة عند ابن سينا ، لأن المادة السينوية هي الهيولى الأولى بمعنى اللاوجود ، والتي فيها معنى القوة القابلة للوجود قبل وجوده العياني وهذا ما يسميه ابن سينا الإمكان ، أي المادة قديمة بإمكانها فقط ، وبالتالي فإن النقلة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بفعل العلة الأولى الواجب الوجود بذاته ، وهي التي تفصل ابن سينا عن أن يكون فيلسوفاً مادياً أو مؤسساً لفلسفة مادية .(١)

ويضيف " آل ياسين " : " ولكن عند التحليل الداخلي للنص المذكور في أعلاه ، نجد أن ابن سينا نفسه يستعمل عبارة " حدوث إبداع " ؛ فهو إذن قبل كل شيء يعتبر الزمان محدثاً ، ويتميز أن هذا الإحداث إبداع فحسب ... ودلالة الإحداث هنا هو إفادة الشيء وجوداً – كما يقول الفيلسوف – لم يكن للشيء في ذاته ذلك الوجود ، لا بحسب زمان دون زمان بل في كل زمان ، فسقطت إذاً مقولة القدم ، ولم يعد مجال لقبولها .. أجل ينبغي أن نفهم من الإحداث دلالة فلسفية لا علاقة لها بدلالته الجدلية عند متكلمي الإسلام ، فالزمان حقاً غير محدث حدوثاً زمانياً ، بل هو (حدوث إبداع) – وفي هذا يكرس ابن سينا موقفه في مستويين هما : عملية الإبداع من جهة ، وعملية الخلق من جهة أخرى ، وكلاهما يتصفان بالحدوث ، ولكن الفرق بينهما أن الإبداع لا يمكن لزمانه أن يخضع لبعدٍ وقبلٍ زمانين لأنهما ليسا جزءاً من قاعدة الإبداع الزماني ، باعتبار ما ينبغي فرضه من التدفق والديمومة المستمرين في الذات الإلهية ، بينما المستوى الآخر يخضع لمفهوم الخلق الزماني الذي يحدث عن شيء بسبب شيء ، وهكذا نجد أن محاولة الذين رسموا للزمان السينوي فكرة القدم الأرسطية ؛ أبعدوا حقيقة الزمان المبدع في فلسفته ، وصاغوا صورة مشائية خالصة لأفكاره ".(٢)

ولنعد إلى ما جاء في النص السابق لابن سينا ، فالزمان كما يتبين من النص محدث حدوثاً زمانياً ، لأن كل شيء موجود زمانياً لا بد أن يكون له (قبل) و (بعد) ، فإذا قلنا مع المتكلمين إن الزمان محدث حدوثاً زمانياً أي مخلوق من عدم ، فيكون وجود الزمان بهذا المعنى

---

(١)انظر مروه ، حسين . النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية . مرجع سابق . ج٢ ص٦٤١ وانظر الدالي . رائدة . تصور العالم عند ابن سينا . المرجع السابق . ص٨٨

(٢) آل ياسين . فيلسوف عالم . مرجع سابق . ص١٦٢

(بعداً) لـِ (قبل) غير موجود (معدوم) وهذا محال ، ولذا كان الزمان مبدعاً ، أي يتقدمه خالقه بالذات وليس بالزمان .[١]

وواضح هنا أن ابن سينا يفند نظريات المتكلمين ومن يجري على مجراهم من الفلاسفة الذين يقولون بالحدوث الزماني بمعنى الخلق من عدم ، ففي القسم الثالث من النجاة يبين أن علة الحاجة إلى الله هي الإمكان لا الحدوث كما يتوهم ــ ضعفاء المتكلمين على حد تعبير ابن سينا ــ فيقول : " واعلم أن الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران ، عدم قد سبق وجوده في الحال ، وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه ، فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره ، لكن عرض إن كان له عدم من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل ، فإذا توهمنا أن التأثير الذي كان من الفاعل وهو أن وجود الآخر منه لم يعرض بعد عدمه بل ربما كان دائماً ، كان الفاعل أفعل لأنه كان أدوم فعلاً ".[٢]

ثم يرد على شبهة قد تعرض للمقام فيقول : " فإن لجّ لاجّ وقال : إن الفعل لا يصح إلا بعد عدم المفعول ، فقد سمع أن العدم للمفعول ليس من الفاعل بل الوجود ، والوجود الذي منه في آن ما فلنفرض ذلك متصلاً ، فإن أزاغه عن هذا الحق قوله إن الموجود لا يوجده موجد فلتعلم أن المغالطة وقعت في لفظة يوجده ....".[٣]

لكننا نجد أن بعض الدراسات قد وجهت النقد لفلسفة الزمان عند ابن سينا ، فها هو محمد عاطف العراقي يقول : " أود أن أشير إلى أننا إذا كنا قد وجدنا كثيراً من الإشكالات في نظرية فيلسوفنا ، فإن هذه الإشكالات ترجع عندي إلى محاولة تفسيره الزمان من خلال قوالب مادية ، بمعنى توقفه على الحركة ، وقد سبق أن أشرت إلى أن فيلسوفنا لم يغفل عن المصاعب التي نجدها في ربط الزمان بالحركة ، ولكن ذلك لم يؤد به إلى الاعتقاد بأنه أمر متوهم ، كحل وسط بين إنكار وجود الزمان وبين تفسيره تفسيراً حسياً موضوعياً ".[٤]

---

(١) انظر : العاتي . الزمان في الفكر الإسلامي . مرجع سابق . ص ٢٣٧

(٢) ابن سينا . النجاة . مرجع سابق . ص٢١٣، وانظر ابن سينا . الإشارات والتنبيهات . القسم الثالث . " الإلهيات " .ص٤٩٦

(٣) المرجع السابق نفسه .

(٤) العراقي ، محمد عاطف . الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا . دار المعارف . مصر . ص٢٥٧ــ ٢٥٨

ويكمل العراقي : " إنه لم يعتقد بصحة هذا المذهب ، بل أدرجه ضمن المذاهب التي تستحق من جانبه الكثير من النقد ، ولكنه ــ إحساساً منه بالمصاعب التي تبدو في تفسيره ــ قد بين لنا دور النفس في إدراك الزمان ".[١]

وعن انبثاق النظام يتحدث ابن سينا حديثاً صريحاً يبين فيه إبداع السموات أو الفلك ، وينكر أن يكون هذا الإبداع من أجسام أخرى ، أو على سبيل التركيب والمزاج فيقول : " فلنقرر الآن ما تخمر عليه رأي الأوائل في جوهر الفلك وذلك بعد أن نذكر مما أسلفناه من القول أن طلبين قد ارتفعا عنا ، أحدهما أن الفلك من أي الأجسام كون ، وذلك لأن الفلك قد قلنا إنه بسيط فلا يجوز أن يكون تكونه من أجسام أخرى على سبيل التركيب والمزاج ، وقد قلنا : إن صورته المختصة بالمادة لا ضد لها فلا يجوز أن يكون تكونه من جسم آخر كما يكون الماء من الهواء بأن يبرد ويفارق الحر لأن الصورة التي تكون في مادة يجب أن يعقب زوالها صورة أخرى أو تفسد المادة،هي مضادة للصورة الأولى ، بل وجود جوهر الفلك من أمر الباري وهو على سبيل الاختراع والإبداع ، وهذا لا ينافي الكتاب العزيز فإن الكتاب دل على أن الفلك كالدخان[٢] ، فهذا يدل على أن جوهر السماء كان على حال أخرى اختراعية لا أنه كان على صورة أخرى طبيعية".[٣]

ويرى البعض أن القول بإبداع العالم عن الله تعالى لا في مادة ولا في زمان ، ووصف العالم بأنه واجب الوجود بغيره ، إنما يفسر فكرة " الصدور " الضروري التي أخذها " ابن سينا " عن أفلوطين ، وهذا الإيجاد الضروري يرجع في النهاية إلى المبدأ الأرسطي القائل : بأن العلة متى وجدت وجد المعلول عنها حتماً،دون أن ينقضي زمان ما بين وجود العلة ووجود المعلول [٤].

وبعد هذا يثبت ابن سينا في " النجاة " أيضاً أن الحدوث بالذات لا مفر منه رداً على قول المتكلمين بالحدوث الزماني ، و يبين استناداً على دليل العلة التامة وجوب الحدوث بالذات بحيث

---

(١) المرجع السابق نفسه . ص٢٥٨

(٢) يشير ابن سينا هنا إلى الآية القرآنية ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ سورة فصلت ، الآية رقم (١١) ، وتفسيره لها في هذا المقام مخالف لما ذهب إليه اللغويون والمفسرون . انظر الآلوسي . حوار . مرجع سابق . هامش ص٤٠ ، وانظر استدلال ابن رشد بها والتعليق عليه في الفصل الرابع من الدراسة

(٣) ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله . رسالة في الأجرام العلوية ، ضمن تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات . الطبعة الثانية . دار العرب البستاني . القاهرة . ص٥٦

(٤) انظر : شرف . الله والعالم والإنسان . مرجع سابق . ص١٢

لا يتأخر العالم في الوجود بمدة عن وجود الله ، ثم يبين أن الحدوث للعالم ككل لا يحتاج إلى مادة أو زمان قبله فيقول : " واعلم أنه كما أن الشيء قد يكون محدَثاً بحسب الزمان فكذلك قد يكون محدَثاً بحسب الذات ، فإن المحدَث هو الكائن بعد أن لم يكن ، فالبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان وقد تكون بالذات فإذا كان الشيء له في ذاته أن لا يجب له وجود بل هو باعتبار ذاته وحدها بلا علتها لا يوجد ــ وإنما يوجد بالعلةــ . والذي بالذات قبل الذي من غير الذات ، فيكون لكل معلول في ذاته أولاً : أنه ليسٌ ، ثم عن العلة . وثانياً : أنه أيسٌ . فيكون كل معلول محدَثاً أي مستفيد الوجود من غيره بعدما له في ذاته أن لا يكون موجوداً ، فيكون كل معلول في ذاته محدَثاً .

وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد فهو محدَث لأن وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات . ومن الجهة التي ذكرناها ، وليس حدوثه إنما هو في آن من الزمان فقط بل هو محدَث في جميع الزمان والدهر، ولا يمكن أن يكون حادث بعدما لم يكن بالزمان إلا وقد تقدمته المادة التي منها حدث ".[١]

وفي موضع آخر يفرد ابن سينا فصلاً بعنوان " فصل في أن ما لم يجب لم يوجد "، ويعرض فيه لدليل العلة التامة ويبين أن المعلول لا يتأخر عن علته التامة على أساس أن كل ما لم يكن واجب الوجود سواء بذاته أو بغيره لم يوجد [٢]، فيقول : " فقد بان أن كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ــ وهذا ينعكس ــ فيكون كل ممكن الوجود بذاته فإنه إن حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره ، لأنه لا يخلو : إما أن يصح له وجود بالفعل وإما أن لا يصح له وجود بالفعل ، ومحال أن لا يصح له وجود بالفعل وإلا كان ممتنع الوجود ، فبقي أن يصح له وجود بالفعل فحينئذ إما أن يجب وجوده وإما أن لا يجب وجوده ، وما لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولا فرق بين هذه الحالة فيه والحالة الأولى ، لأنه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود والآن هو بحاله كما كان .... فإن كل ممكن الوجود فإما أن يكون وجوده بذاته أو يكون لسبب ما فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود ، وإن كان بسبب فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب ، وإما أن يبقى على ما عليه قبل وجود

(١) ابن سينا . النجاة . مرجع سابق . ص٢٢٣

(٢) الآلوسي . حوار . مرجع سابق .ص٥٠

السبب ، وهذا محال ، فيجب إذاً أن يكون وجوده مع وجود السبب ، فكل ممكن الوجود بذاته فهو إنما يكون واجب الوجود بغيره ".[1]

وواضح أن ابن سينا يريد أن يثبت في هذا الفصل أن وجود الممكن أزلي ــ بمعنى القدم بالزمان لا بالذات ــ طالما أن واجب الوجود بذاته وهو السبب موجود دائماً والممكن على حال واحدة من تعلق الواجب به ، ولكن لا يلزم إذا كان الواجب بذاته موجوداً أن يكون تعلقه بالموجب أزلياً إذا لم نثبت أن تعلق الواجب بالموجب أو بعبارة أخرى تعلق الواجب الوجود بذاته بالممكن الوجود بذاته يجب أن يكون أزلياً ، وبلغة المتكلمين المتأخرين إذا لم نثبت أن أزلية الإمكان تعني إمكان الأزلية ، وهذا أمر يثبته ابن سينا في الفصول الأخيرة من كتاب النجاة ــ وفي كتبه الأخرى ــ فيورد مذهب المتكلمين الذين يقرون بأن الله واجب الوجود بذاته وأن العالم ممكن بذاته ولكنهم لا يرون وجوب أن يكون التعلق بينهما أزلياً ، بل هم يحيلون ذلك ويوضحون أن الله تعالى مع أنه علة تامة وواجب الوجود بذاته فإنه حر شاء أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً موجداً مدة من الزمان ، ولهم أجوبة أخرى سنأتي عليها وكلها تسير في هذا الخط المنكر لتعلق إرادة الله بوجود العالم تعلقاً أزلياً والمثبت أنه مع صحة القول بأزلية الإمكان فإن إمكان الأزلية مستحيل ، أقول: يورد ابن سينا مذهب المتكلمين هذا ثم يثبت أن التعلق يجب أن يكون أزلياً بين الله والعالم ، وإليك أحد أدلته وأهمها وهي صيغة أخرى من دليل العلة التامة[2] : " واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته ، لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له ، فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعة ولا علم منتظرة ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة ".[3]

" معنى هذا أن وجود العالم عن الله وجود ضروري ، ولا يمكن أن نتصور للحظة واحدة ، وجود الله بمفرده ؛ لأننا إن تصورناه سبحانه كذلك نكون قد أنكرنا القول بقدم العالم وأنه قديم بأفعاله وصفاته ، وعلى هذا الأساس فإن العالم ليس قديماً بذاته ــ كما يراه الملاحدة ــ بل هو محدث الذات وليس كونه محدث الذات على ما يظن أنه كان قبل العالم زمان ممتد لم يخلق الله

---

(١) ابن سينا . النجاة .مرجع سابق . ص٢٢٦

(٢) الآلوسي . حوار . مرجع سابق . ص٥٠ــ ٥١

(٣) ابن سينا . النجاة .مرجع سابق . ص٢٢٨

فيه العالم ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، فإن هؤلاء جعلوا الزمان قديماً مع الله سبحانه وأوجدوا زماناً قبل العالم والحركة ".(١)

ودليل ابن سينا على هذا أنه : إن كان واجب الوجود بذاته ولم يكن واجب الوجود بجميع أحواله فإنه يكون من جهة واجباً ومن جهة ممكن الوجود. فكانت تلك الحالة تكون له ولا تكون وكل منهما ــ أي الكون تارة وعدمه أخرى ــ بعلة فكانت ذاته متعلقة بعلة فلم يكن واجب الوجود بذاته .(٢)

وبهذا التوجيه يبرر ابن سينا القول بالقدم ، فالله عنده متشابه الأحوال في كل شيء ، فلا يعرض له تغير الأحوال وتبدل الشئون ، فإذا كان خالقاً وجب أن يكون الخلق شأنه أزلاً وأبداً ، وإذا كان غير خالق وجب أن يكون عدم الخلق شأنه أزلاً وأبداً ، وبما أنه خالق لأننا نحن البشر مخلوقاته فقد وجب أن يكون خالقاً أزلاً وأبداً ، ووجب أن يكون معلوله أزلياً أبدياً كذلك .(٣) لكن معنى هذا أن ابن سينا يقول بوجوب الخلق على الله تعالى بالضرورة ، وهو ما ينكره المتكلمون .

ويكرر ابن سينا فكرته هذه في موضع آخر من النجاة فيقول : " مبدأ الكل ذات واجبة الوجود ، واجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه وإلا فله حال لم تكن ، فليس واجب الوجود من جميع جهاته ، فإن وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الإرادة فالكلام على حدوث الإرادة عنه ثابت أهو بالإرادة أو طبعاً أو لأمر آخر أي أمر كان، ومهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن فإما أن يوضع حادثاً في ذاته ، وإما غير حادث في ذاته... والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الآن كذلك ، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء ، فإذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد أو إرادة أو طبع أو قدرة وتمكن أو شيء مما يشبه هذا لم يكن ، ومن أنكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لساناً ويعود إليه ضميراً ، فإن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج إلى الفعل و لا يترجح له أن يوجد إلا بسبب ، وإذا كانت هذه الذات التي للعلة كانت ولا يترجح ولا يجب عنها هذا الترجح ولا داعي ولا

---

(١) عودة ، عطية . الوجود والمعرفة بين ابن سينا وابن رشد . ٢٠٠٤م . الطبعة الأولى . دار شموع الثقافة . ليبيا . ص١١١

(٢) ابن سينا . النجاة .مرجع سابق . ص٢٢٦ ــ ٢٢٧

(٣) انظر ابن سينا . الإشارات والتنبيهات . مرجع سابق تقديم وتحقيق سليمان دنيا على القسم الثاني ص٧٣

مصلحة ولا غير ذلك ، فلا بد من حادث يوجب الترجح في هذه الذات إن كانت هي الفاعلة وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل ، ولم يحدث لها نسبة أخرى فيكون الأمر بحاله ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله وإذا حدثت لها نسبة فقد حدث أمر "[١].

ودفعاً لأي لبس في أن تجويز قدم العالم أو لزومه لزوماً عقلياً ومصاحبته زمنياً في الحصول لواجب الوجود بذاته يؤدي إلى مظنة الاكتفاء الذاتي للعالم وعدم حاجته إلى خالق فاعل له ــ الأمر الذي يناوئ العقيدة ــ بين ابن سينا أن هذا التجويز الناتج عن الإلزام العقلي لا يحمل مطلقاً استغناء العالم عن الله ، بل ما زالت حاجته مع ذلك ماسة إليه ، لأن حاجته إلى ذلك قائمة على طبيعته ، فهي ضرورة من ضروراته ، والله و العالم وإن اصطحبا في الوجود زماناً ، فالعالم متأخر بذاته عن ذات موجده وهو الله .[٢] فيقول :

" ولكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده أقدم منه ، لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول ، وإن لم يكن في الزمان ، فلكل واحد منهما في الذات شيء آخر يقوم به أقدم من ذاته ... وأيضاً فإن ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير ومتوقف عليه ".[٣]

وأياً ما يكن تصور ابن سينا عن العالم فإنه لا يرى في القول بالقدم إنكاراً للخلق ، ولا تعريضاً لوجود الله للجحود ، كما أنه يرى أن من العسير تصور الخلق والحدوث عن عدم كما يذهب إلى ذلك المتكلمون ؛ لأن مثل هذا القول يترتب عليه أن قد مرت فترة زمنية لم يكن لله فعل، وهذا تعطيل لإرادة الله [٤] ، وحول هذا المعنى يقول : " هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله تعالى عن وجوده ، لا يخلو أمرهم إما أن يسلموا أن الله عز وجل كان قادراً ، قبل أن يخلق الخلق أن يخلق جسماً ذا حركات تقدر أوقاته وأزمنته ، ينتهي إلى وقت خلق العالم ، ، أو يبقى مع خلق العالم . ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة ، أو لم يكن الخالق قادراً أن يبتدئ الخلق الآخر إلا حين ابتدأ ، وهذا القسم الثاني محال يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة ، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علة ".[٥]

---

(١) ابن سينا . النجاة .مرجع سابق . ص٢٥٤ ــ ٢٥٥

(٢) البهي . الجانب الإلهي من التفكير الفلسفي . مرجع سابق . ص٣٣٨

(٣) ابن سينا . النجاة .مرجع سابق ص٢٢٧

(٤) عودة . عطية . الوجود والمعرفة بين ابن سينا وابن رشد .مرجع سابق . ص١١٣

(٥) ابن سينا . النجاة .مرجع سابق ص٢٥٧

ولما كان بعض المتكلمين يرى أن سبب كون الله غير محدث للعالم ثم أحدثه في وقت معين هو أن الله رأى أن بعض الأوقات أصلح للعباد من بعض ، أجاب ابن سينا قائلاً : " ثم كيف يجوز أن يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبم يخالف الوقت الوقت ، وأيضاً إذ بان أن الحادث لا يحدث إلا بحادث حال في المبدأ ، فلا يخلو إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول بالطبع أو عرض فيه غير الإرادة أو بالإرادة ، إذ ليس بقسري ولا اتفاق ، فإن كان بالطبع فقد تغير الطبع ، أو كان بالعرض فقد تغير العرض ، وإن كان بالإرادة فلينزل إنها حدثت فيه أو مباينة له ...؟ ".(١)

ويكرر في موضع آخر من النجاة أن الله ليس فاعلاً على سبيل الطبع وإنما هو عارف راض بما يصدر عنه ولكن العالم لازم وجوده عن وجود الله لأن الله علة تامة وواجب الوجود بذاته ، وما هذا شأنه فهو واجب الوجود من جميع جهاته .(٢)

يقول ابن سينا : " ... فلهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل ، فيكون قاصداً لأجل شيء غيره ...ويخصه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكل عنه أن ذلك يؤدي إلى تكثر ذاته ، فإنه حينئذ يكون فيه شيء بسببه يقصد وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد أو استحبابه أو خيرية فيه توجب ذلك ثم قصد ثم فائدة يفيدها إياه القصد على ما أوضحنا قبل وهذا محال ، وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضاً منه ، وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته ".(٣)

وفي نص آخر يقول : " ... وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله ، فإن الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وإرادة ـــ وأما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره إلى قصد وإلى حركة وإرادة حتى يوجد ، وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح لبراءته عن الإثنينية على ما أطنبنا في بيانه ، فتعقله علة للوجود على ما يعقله ، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده ".(٤)

---

(١) ابن سينا . النجاة . مرجع سابق . ص ٢٥٥

(٢) انظر : الآلوسي . حوار . ص٥٢

(٣) ابن سينا . النجاة .مرجع سابق . ص٢٧٤

(٤) المرجع السابق ص٢٧٤

هكذا ذهب ابن سينا إلى رفض فكرة أن يكون العالم قديماً بالذات ، لأن هذا يعني أن الله لم يخلق العالم ، وينتهي إلى القول بوجود قديمين ، كما رفض فكرة الخلق من عدم عند المتكلمين ، لأن العدم لا ينتج وجوداً ، ومن هنا يستحيل أن يصدر حادث عن قديم ؛ " لأننا إذا فرضنا وجود الله ولا عالم معه ، وجب أن نقول إن صدوره عنه بعد ذلك يقتضي تجدداً مرجحاً ، وإذا تجدد هذا المرجح فما الذي جدده ، ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ، فإما أن نقول : إن وجود الله يقتضي وجود عالم أبدي أزلي مساوق له في الوجود ، وإما أن نقول : إن وجود الله لا يقتضي وجود العالم، وهذا القول الأخير مخالف للحس والتجربة ، لأننا نعلم بالمشاهدة أن العالم موجود فالعالم إذن مساوق ــ كمعلول ــ لواجب الوجود كعلة من حيث الزمان ".[١] ونستشف من هذا النص أن التلازم بين العلة والمعلول ليس ضرورياً فحسب ، وإنما يحمل في طياته معاني أبعد تؤسس على رفض فكرة الخلق من عدم جملة وتفصيلاً .[٢]

لكن كيف يرد ابن سينا على ما ينسب إليه من نفي الإرادة والقدرة عن الله تعالى ، المترتبة على نظريته في الخلق ؟ أسوق هنا نصاً مختصراً له من كتابه عيون الحكمة ، وأرجئ باقي النصوص للفصل الخاص بالأدلة ومناقشتها ، يقول ابن سينا في ذلك : " وهو عالم لا لأنه مجتمع الماهيات ، بل لأنه مبدؤها وعنه يفيض وجودها ، وهو معقول وجود الذات ، وأنه مبدأ وليس أنه معقول وجود الذات ، غير أن ذاته مجردة عن المواد ولواحقها التي لأجلها يكون الموجود حسياً لا عقلياً ، وهو قادر الذات لهذا بعينه ؛ لأنه مبدأ عالم بوجود الكل عنه ، وتصور حقيقة الشيء إذا لم يحتج في وجود تلك الحقيقة إلى شيء غير نفس التصور يكون العلم نفسه قدرة ، وأما إذا كان نفس التصور غير واجب لم يكن العلم قدرة ، وهناك فلا كثرة ، بل إنما توجد الأشياء عنه من جهة واحدة . فإذا كان كذلك فكونه عالماً لنظام الكل الحسن المختار هو كونه قادراً بلا اثنينية ولا غيرية ".[٣]

وفي نهاية هذا المبحث لا بد من الإشارة إلى مشكلة هامة تعرض في المقام ، وهي صدور الكثرة عن الواحد ، فالله واحد من كل وجه كما يرى ابن سينا ، والواحد إنما يوجد عنه واحد ، فكيف فاضت عن الواحد الكثرة ؟ وهنا يلجأ ابن سينا إلى ما لجأ إليه غيره من قبله وبعده ، وهي فكرة الوساطة والفيض التي سأعرضها فيما يلي :

---

(١) صليبا ، جميل . تاريخ الفلسفة العربية . ١٩٧٣م .ط٢ . دار الكتاب اللبناني بيروت . ص٢٣١

(٢) عودة ، عطية . مرجع سابق . ص١١٢

(٣) ابن سينا . عيون الحكمة . مرجع سابق .ص٩٣

يرى ابن سينا أن الباري علة الكائنات وقد فاضت عنه ، وهذا ينافي أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد ، وإذن فإن أول المعلولات – إذا لم يكن مادة ولا صورة مادية ، ولا جسماً يجب أن يكون عقلاً ، فأول المعلومات أو بعبارة أخرى أول الفائضات عن الواجب هو عقل محض ، وهذا العقل يطلق عليه ابن سينا اسم " العقل الأول " ، ثم يقول في حقه : إنه في ذاته ممكن ، ولكنه بالنظر إلى علته يكون واجباً بالغير ، فيكون فيه كثرة من جهات ثلاث . (وليست الكثرة له من الأول ، فإنه أمر إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده) ، وتعقل الكثرة التي نشأت فيه يلزم عنها موجودات ثلاثة بعددها ، فإنه بعقله للإله يصدر عنه عقل ثان ، وبعقله لذاته من حيث هي واجبة يصدر عنه نفس الفلك الأول .[1] ومن حيث هي ممكنة يصدر عنه جسم هذا الفلك ، ويشبه (أن يكون – أي العقل الأول هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق) ، ثم يأخذ بعد ذلك في بيان التسلسل الفيض فيقول : وهذا العقل الثاني واجب بالأول ممكن بذاته ، فيصدر من تعقله للأول عقل ثالث ، ومن تعقله لذاته – من حيث هي واجبة بالأول وممكنة في ذاتها – نفس وجسم ، ولا يزال هذا العقل ينتج نفوساً وأفلاكاً وعقولاً حتى ينتهي الأمر إلى العقل العاشر ، أي العقل المدبر لعالم الكون والفساد ، ويطلق عليه ابن سينا اسم " العقل الفعال " ولا يتسلسل فيض العقول بعده ،[2] وفي ذلك يقول ابن سينا : " وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق ومفارق فإنا نقول : إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة ، وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فتلزم كثرته هذه المعلولات ، ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ".[3] ثم يبين ابن سينا أنه عن هذا العقل الفعال بمعاونة من الحركات السماوية تفيض مادة قد رسم فيها صور العالم الأسفل على جهة الانفعال كما أن صور هذا العالم تكون مرتسمة في العقل الفعال على جهة الفعل ، وهذه المادة تختلف في الاستعدادات بحسب حركات العلويات وأوضاعها ، فتجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهرها لقبول صورة خاصة من الجوهر المفارق تفيض عنه وترتسم في المادة ، وتكون هذه الاستعدادات الخاصة مرجحة لحلول صورة دون أخرى في المادة القابلة للكل بحسب استعدادها العام ، ولعل أكمل هذه الاستعدادات هو الذي يدعو إلى إفاضة جوهر عقلي حادث فيه ، وهو النفس التي تحدث بعد الكمال استعداد من المادة ، وكما أن

---

(١) انظر غرابة . حموده . ابن سينا بين الدين والفلسفة . مرجع سابق . ص١٣١

(٢) المرجع السابق نفسه . ص١٣١

(٣) انظر ابن سينا . النجاة . ص٢٦٦ــ ٢٧٢

العقل هو أول المبدعات العقلية فكذلك النفس آخرها ، وابن سينا يذهب إلى أن المفيض للكل هو الله ، فالعقل الأول فائض بلا واسطة ، والثاني بواسطة الأول وهكذا ، فالله خالق لكل شيء ، وفي ذلك يقول ابن سينا : فالأول – أي الله – يبدع جوهراً عقلياً هو في الحقيقة مبدع ، وبتوسطه جوهراً عقلياً وجرماً سماوياً ...".(١)

فابن سينا يضع على القمة الواجب ، وعنه يصدر العقل الأول الذي يشبه أن يكون المحرك الأول للجرم الأقصى أو الفلك المحيط على سبيل التشويق ، ثم بواسطته العقل الثاني ونفس الفلك وجرمه.وهكذا حتى يفيض المادة والصورة بواسطة العقل الفعال ومعاونة من الحركات السماوية .

وهكذا نجد أن ابن سينا لم يقل بالقدم ويترك الله والعالم متجاورين كما فعل أرسطو ، إنما جعل الثاني معلولاً للأول وفائضاً عنه ؛ و إن كانت بقية نظرته للعالم تكاد تكون أرسطية محضة.(٢)

تعقيب :

وهكذا نجد أن نظرية ابن سينا في العالم نظرية تختلط فيها المبادئ الميتافيزيقية مع المبادئ الرياضية و المبادئ الطبيعية ، ولا بد من القول : إن ابن سينا استفاد من دراسات الذين سبقوه في هذا المجال ، سواء من حيث تقريره لكثير من الآراء التي انتهى إليها ، أو من حيث الطابع العام لنظريته هذه التي تحكمها المبادئ الميتافيزيقية والطبيعية والرياضية .(٣)

وأشير هنا إلى أن وضوحه في الشرح ودقته في الكشف عن المطلوب ، وغوصه وعمقه في بيان الأفكار ، كل هذا سهل السبيل إلى الكشف عن رأيه في المسألة التي بين أيدينا ، فكانت النتيجة اتفاق الجميع على أن ابن سينا يقول بقدم العالم ، من غير اختلاف عليه ، بخلاف ما وقع مع من سبقه من الفلاسفة ، حيث إن الغموض والاضطراب الذي كان يقع في عباراتهم ، أدى إلى اختلاف العلماء عليهم في هذه القضية .

---

(١) انظر ابن سينا . النجاة . ص٢٦٦ـــ ٢٧٢ ، وانظر غرابة . حموده . ابن سينا بين الدين والفلسفة . مرجع سابق . ص١٣١

(٢) غرابة . حموده . ابن سينا بين الدين والفلسفة . مرجع سابق . ص١٣٢

(٣) العراقي ، محمد عاطف . الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا . مرجع سابق . ص٣٤٩

فابن سينا إذن يقول بأن العالم قديم ، وهذا بالطبع كان السبب الرئيس في تكفير الإمام الغزالي له ، إذ إن القول بقدم العالم ــ كما يرى المتكلمون ــ يؤدي إلى القول بوجود قديم مع الله تعالى ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن القول بالقدم ينبني عليه ــ وخصوصاً عند ابن سينا ــ كثير من القضايا التي جعلت الغزالي يعمل جاهداً محاولاً هدم أركان الفلسفة .

فابن سينا قد انطلق من نظريته حول العالم ليفسر بعالمه هذا بعض ما أجمله الشرع ولم يبينه من المدلولات ، فالعقول العشرة هي الملائكة المقربون ، وآخرها وهو العقل الفعال هو جبريل الذي تفيض بواسطته المعقولات على نفوس البشر ، ونفوس الأفلاك هي أيضاً ملائكة سماوية تقصد بحركاتها الإرادية أن تعبد الله ، وإن كانت هذه العبادة تختلف عن عبادتنا ، وهو أيضاً قد كون له نسقاً فلسفياً حول صفات الله تعالى وأفعاله ، وكذا حول البعث والآخرة .[١]

أما ما يخص نظرية الفيض التي يفسر بها ابن سينا كيفية صدور الأشياء عن الله تعالى ، فهي أكثر آرائه تهافتاً ، وأشدها تعرضاً للنقض والنقد ، وقد نقدها المتكلمون كالغزالي والرازي والشهرستاني ، وكذا الفلاسفة كابن رشد وأبي البركات وغيرهم ، وسوف يأتي بيان ذلك في الفصل الرابع من الدراسة .

---

(١) المرجع السابق ص١٣٢

المبحث الرابع

العالم بين الحدوث والقدم عند ابن رشد(١)

إذا ذكرت قضية الصلة بين الفلسفة والدين والتوفيق بينهما في ميدان الفلسفة المشائية ، كان ابن رشد يحتل المركز الأول فيها ، فهو الذي أشار صراحة إلى اتصال الحكمة بالشريعة ، ولا شك أنه كان في الحقيقة يحاول أن يكون مؤمناً وفيلسوفاً ، يجمع في نفسه نزعات كثيرة بلا تعارض بينها ، لأنه كان يعتقد أن حقيقة واحدة يمكن أن تعرض على الناس في صور متباينة .

ولقد كان ابن رشد صريحاً في موقفه من الفلاسفة والمتكلمين معاً ، فهو ينتقد حين يرى ذلك واجباً عليه ، ويستعين بآراء المتكلمين لنقد الفلاسفة حيناً آخر ، وقد أخذ ابن رشد من الغزالي على الرغم من انتقاده له ، ويظهر ذلك في مسألة حشر الأجساد حيث يتابع الغزالي فيها

---

(١)هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، ولد في قرطبة عام (٥٢٠ هـ ـ١١٢٦ م) ، من أسرة عريقة معروفة بالفقه والقضاء ، وكان أبوه قاضي قرطبة ، ثم طلب العلم فحصله على أبيه بادئ بدء ، وقبس عنه العلوم الشرعية ، وتعلم ابن رشد العلوم المشتهرة في عصره فدرس الفقه والأصول وعلم الكلام واللغة والأدب والرياضيات والطب والحكمة وكان حسن الرأي ذكياً فأتقنها وعرف بفضله وسعة علمه ، ولما بلغ السابعة والعشرين من عمره سافر إلى مراكش واتصل بعبد المؤمن أول ملوك الموحدين فاستعان به في إنشاء المدارس ومعاهد العلم وتنظيمها ، وفي هذه الفترة عرف ابن رشد آل زهر أشهر أطباء العصر في الأندلس ، واستوثقت صلته بأبرزهم أبي مروان بن زهر ، فلما قام ابن رشد بتأليف كتابه في الطب المعروف " بالكليات "، وهو في الأمور الكلية ومن المؤلفات الكبرى في الطب سأل أبا مروان بن زهر أن يؤلف كتاباً في الأمور الجزئية ليتكون من الكتابين كتاب شامل جامع في الطب ، وقد قام أبو مروان بتأليفه وسماه " التسيير في المداواة والتدابير " ولما مات عبد المؤمن خلفه في حكم المغرب ابنه أبو يعقوب يوسف خليفة دولة الموحدين وكان محباً للعلم والعلماء وكان ابن طفيل وزيراً له ، فأشاد بفضل ابن رشد للخليفة وأثنى عليه وقدمه إليه في عام (٥٤٨ هـ ١١٥٣ م) ، فأعجب به أبو يعقوب وقربه إليه وعينه قاضياً على " اشبيلية " ثم عينه قاضي قضاة قرطبة وهو المنصب الذي كان يشغله جده . ويقال إن الخليفة وجد صعوبة في فهم كتب أرسطو وطلب من ابن طفيل أن يجد من يقوم بشرحها وتقريب أغراضها وقد عكف ابن رشد في هذه الفترة على تلخيص كتب أرسطو وتفسيرها فقدم بذلك للعلم خدمة عظيمة إذ خلص الآراء ونظريات أرسطو من الشوائب التي كانت قد لحقت بها، ولما توفي أبو يعقوب خلفه ابنه يعقوب أبو يوسف الملقب بالمنصور عام (٥٨٩ هـ ١١٨٤ م) ، وكان محباً للعلم فقرب إليه ابن رشد وكرمه وأبقى على مكانته الكبيرة في بلاط الخليفة وكانت منزلة ابن رشد وحظوته لدى الخليفة سبباً في حسد الفقهاء وحقدهم عليه مما دعاهم إلى دس الدسائس عليه وإيغار صدر الخليفة عليه واتهامه بالكفر والزندقة لاشتغاله بعلوم الأوائل من الفلاسفة وحكموا باللعنة على من يقرأ كتبه وكتب الفلاسفة بعامة ، وأمر الخليفة بحرق كتب ابن رشد وحظر تداول موضوعاتها ، وسرى هذا الأمر على كتب الفلاسفة الآخرين فأحرقت عدا كتب الطب والحساب ومبادئ الهيئة وقام الخليفة بنفي ابن رشد إلى قرية " أليسانة " وهي قريبة من قرطبة كما نفى أيضاً مجموعة من الفضلاء المشتغلين بالحكمة وعلوم الأوائل . وعندما انتهت الحرب وهدأت الأحوال أفرج الخليفة عن ابن رشد وعن جماعة الفضلاء الآخرين الذين كان قد غضب عليهم ونفاهم ، وأباح دراسة الفلسفة واسترضى ابن رشد وأعاده إلى بلاطه في مراكش ، ولكن لم تطل حياته بعد ذلك كثيراً إذ قد توفي عام (٥٩٥ هـ ١١٩٨م) ، وهو في الثانية والسبعين من العمر ودفن في مراكش ثم نقل جثمانه إلى قرطبة . انظر : الزركلي . الأعلام . مرجع سابق . ج٥ ص٣١٨ وانظر كحالة . معجم المؤلفين. مرجع سابق . ج٨ ص٣١٣وانظر : اليازجي ، كمال . وغطاس ، أنطون . أعلام الفلسفة العربية . ١٩٩٠م . ط٤ . مكتبة لبنان . ص٧٣٢.

متابعة تامة ، ولكنه من ناحية أخرى يناصر الفلاسفة على المتكلمين حين يرى آراءهم تساير مبادئ وتعاليم المعلم الأول الذي أحبه وأعجب به فحاول التوفيق بينه وبين الإسلام .[١]

وتعتبر فلسفة ابن رشد في العالم من أهم مظاهر تفكيره ، إن لم تكن أهمها على الإطلاق ، فقد شغلت مسألة قدم العالم حيزاً كبيراً من تهافت التهافت كما شغلت مكاناً بارزاً في كتابه فصل المقال ، ولم يعن أحد بالرد على الإمام الغزالي في تكفيره للفلاسفة لقولهم بقدم العالم مثل ما عني به ابن رشد .[٢]

ومن هنا فقد اهتم ابن رشد ببحث قضية قدم العالم وحدوثه ، ولقد دافع عن القائلين بقدم العالم وعلى رأسهم المعلم الأول الذي ـــ حسب رأي ابن رشد ـــ كان معه الحق في أن العالم قديم ، بمعنى أن المادة التي صنع منها العالم الهيولى ، وهو يناقش هذه المسألة في إطار جدله الكبير مع أبي حامد الغزالي ، ولذلك فإن لهجته جدلية في المقام الأول .[٣]

ولذا فإن منهج ابن رشد في إيضاح رأيه من القضية والدفاع عن الفلاسفة ، جاء مختلفاً عمن سبقوه ، وذلك على النحو الآتي :

أولاً : بعد أن بين ابن رشد حكم النظر العقلي في الموجودات ودلل على وجوبه ، بين حكم النظر فيما أثبته السابقون في كتبهم فيقول : " وإذ تقرر أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه[٤] ... وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات ، .. أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم ، فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ".[٥]

---

(١) انظر : شرف . الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . مرجع سابق . ص١٢٣

(٢) بيومي ، عبد المعطي محمد ، ابن رشد وفلسفته . ١٩٩٧م الطبعة الثانية . القاهرة . ص٧١

(٣) عفيفي ، جمال الدين . قضايا الميتافيزيقا عند فلاسفة المغرب . مرجع سابق .ص٢٢٤

(٤) ابن رشد ، محمد بن أحمد . فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . ضمن كتاب فلسفة ابن رشد . الناشر : محمود علي صبيح . القاهرة .ص٣

(٥) المرجع السابق ص٦

فابن رشد يوجب النظر في كتب السابقين ، ويبين أن من نهى من جمع أموراً ــ ذكاء الفطرة ، والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية ــ فقد صد الناس عن الباب الذي دعا إليه الشرع ، وهو النظر .

ثانياً : إن الشرع الحنيف لما أوجب النظر ، عمل الفلاسفة بمقتضى أمر الشرع ، فإن أصابوا بعد ذلك فلهم أجران وإن أخطأوا فلهم أجر ، لأن هذا الخطأ ليس مقصوداً ، وإنما يقع ضرورة ، يقول ابن رشد : " ويشبه أن يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة ، إما مصيبين مأجورين ، وإما مخطئين معذورين، فإن التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري ، أعني أنه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق ، كما لنا أن نقوم أو لا نقوم ".[1]

ثالثاً : إن مسألة قدم العالم وحدوثه من المسائل الصعبة والعويصة ، وهي مما يقع الخلاف فيه بين أهل النظر ؛ لأن لها طبيعة تأويلية ، والخلاف في تأويل ما يجوز التأويل فيه وارد بين أهل النظر والبرهان ، وهو مما يختص به العلماء الراسخون في العلم كما جاء ذلك في القرآن الكريم ، يقول ابن رشد : " والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما فإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ إلى قوله تعالى وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾[2].فإن قال قائل : إن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها ، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على تأويله ؟ قلنا : أما لو ثبت الإجماع بطريق يقيني لم يصح وإن كان الإجماع فيها ظنياً فقد يصح ، ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر أنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء ..."[3] ، فابن رشد يقرر هنا أن الإجماع في النظريات والعمليات صعب جداً بل يكاد يكون

---

(١) المرجع السابق نفسه . ص١٤، وقارن : قمير ، الأب يوحنا . ابن رشد ــ دراسة مختارات . الطبعة الثانية . المطبعة الكاثوليكية . بيروت . ج١ص٥١

(٢) سورة آل عمران . الآية : (٧). والآية بتمامها هي : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾

(٣) ابن رشد . فصل المقال . مرجع سابق .ص٩

مستحيلاً ، ويبين أن هذه المسألة بما أنها من مسائل التأويل ومسائل التأويل لا يقع فيها إجماع أصلاً ، لأنها من اختصاص أهل العلم البرهاني وهم قلة .(١)

وبعد ذلك كله يوضح ابن رشد مقصوده من هذا الشرح لهذه المسألة ، وهو تغليط الغزالي في موقفه من الفلاسفة وتكفيره لهم ، فيقول ابن رشد : " وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يمكن أن يقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها إجماع مستفيض ، وهذا بين بنفسه ، وإلى هذا كله فقد نرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم ....".(٢)

رابعاً : يوضح ابن رشد طبيعة الخلاف حول هذه المسألة بين الحكماء والمتكلمين خاصة الأشاعرة ، فيجعله شكلياً لفظياً ، فيقول : " وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء".(٣)

ثم يبدأ بتحليل رأيه وبيان موقفه وذكر دليله على أن الخلاف في المسألة هو مجرد خلاف لفظي فيقول : " وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين ، واختلفوا في الواسطة ، فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه ، أعني على وجوده ، وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء .... فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة ، وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً ، وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده .. ، وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره ، والكل منهم متفقون على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك ، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام ، وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك

---

(١) المرجع السابق . ص١٠ . وانظر عفيفي . جمال . قضايا الميتافيزيقا . مرجع سابق . ٢٢٥ ــ ٢٢٦

(٢) ابن رشد . فصل المقال . مرجع سابق ص١١

(٣) ابن رشد . فصل المقال . مرجع سابق ص١٢ ، فابن رشد في محاولته التوفيقية بين الفلاسفة والمتكلمين يحاول أن يجعل جهة الاختلاف منفكة .

الوجود المستقبل وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي ، فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، وأرسطو و فرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل ، فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم ، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً ، وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة ، ومنهم من سماه محدثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان عندهم من الماضي ، فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر ، فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد ، أعني أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسألة ، أعني أن اسم القدم والحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك ".[١]

إن في هذه الواسطة والطرفين التي وضعها ابن رشد ما يوافق من يذهب إلى القدم ومن يذهب إلى الحدوث ، والملاحظ من النص السابق رغم طوله أن ابن رشد ركز الخلاف في قدم العالم وحدوثه على نقطة هامة وهي الزمان ، فالكل متفق على أنه ليس قبل العالم زمان لأن الزمان مقدار حركة العالم ، وما لم يكن عالم لا يكون ثمة زمان ، فالطرف الأول الذي هو الأجسام كالهواء لا خلاف في حدوثه ، والطرف الثاني الموجود لا عن شيء وهو الله تعالى لا خلاف في قدمه ، وإنما الخلاف في الواسطة الذي هو العالم ، وقد حاول ابن رشد أن يجعل جهة الخلاف منفكة ، فبين معنى القدم الزماني .

ومن هنا كان تعبير الفارابي " أن العالم ليس له بدء زماني " تعبيراً واضحاً يلقي الضوء على رأي الفلاسفة ، والإمام الغزالي نفسه ذهب إلى أن الوهم وحده هو الذي يفرض أن هناك زماناً قبل هذا الزمان ولكن الحقيقة أنه ليس قبل الزمان زمان .[٢]

وبعد ذلك يبدأ ابن رشد ببسط أدلته لإثبات مذهبه هو في المسألة ، وقد سلك ابن رشد في إثباته لمذهبه طريقين : الطريق الشرعي فقد دعم رأيه في المسألة بنصوص من الشريعة

---

(١) ابن رشد . فصل المقال . مرجع سابق ص١٢ـ ١٣

(٢) انظر : بيومي ، ابن رشد وفلسفته . مرجع سابق . ص٧٨ ، وانظر : أبو سمور ، مصطفى محمد . علاقة العقل بالنص عند ابن رشد . ٢٠٠٣م . رسالة ماجستير في الفلسفة . إشراف أديب نايف . الجامعة الأردنية . ص٤٥

كالآيات القرآنية ، و الثاني هو الطريق العقلي القائم على إيراد الحجج العقلية التي تبرهن على رأيه في المسألة .

أولاً : الطريق الشرعي :

حاول ابن رشد أن يدعم رأيه في مسألة قدم العالم بأدلة الشرع ، فهو يرى أن القول بقدم العالم لا يتعارض مع الشرع ، بل يتفق حتى مع ظاهره ، إذ لا يوجد في النصوص الدينية ما يفيد خلق العالم من عدم ، بل هناك ما يفيد وجود مادة قبل الخلق ، فيقول : " وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ـ يريد آراء المتكلمين وأدلتهم ـ ليست على ظاهر الشرع ، فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعني غير منقطع وذلك أن قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾[1] يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك ، وقوله تعالى : ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ ﴾[2] يقتضي أيضاً بظاهره أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود ، وقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾[3] يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء ، والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً ، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه ، والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء ."[4]

فابن رشد يرى أن ظواهر النصوص تؤيد القول بالقدم ، وأن المتكلمين هم الذين أولوا النصوص ، ـ وسيكون لي وقفة مع هذه النصوص والأقوال فيها في الفصل الخاص بالأدلة ومناقشتها ـ ويرى ابن رشد أيضاً أن الطريق الذي سلك بالجمهور في تصور أن العالم مخلوق

---

(١) سورة هود . الآية : (٧)

(٢) سورة إبراهيم . الآية رقم : (٤٨)

(٣) سورة فصلت ، الآية رقم (١١)

(٤) ابن رشد . فصل المقال . مرجع سابق ص١٣ـ ١٤

لله تعالى ومصنوع له هو التمثيل بالشاهد مع أنه ليس له مثال في الشاهد ، يقول : " وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد ، وإن كان ليس له مثال في الشاهد، إذ ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد ، فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان ، وأنه خلقه من شيء ، إذ كان لا يعرف في الشاهد مكون إلا بهذه الصفة ...فيجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور ولا يتعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل، فإنه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية ، فأما أن يقال لهم إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه محدث وأنه خلق من غير شيء وفي غير زمان فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور ".[١]

ثم يبين ابن رشد أن هذا المنهج الذي سلكه القرآن الكريم في بيان العقيدة هو منهج جميع الكتب السماوية ، ويبين من جهة أخرى أن هذا المنهج اقتضى أن يرد في القرآن ألفاظ تصلح لتصور معنيين ، معنى قريب من تصور الجمهور ، وآخر قريب من تصور العلماء ليحفظ لكل عقيدته ، وليكون خطاباً للجميع على القدر الذي تستوعبه عقولهم .[٢]

ويضيف ابن رشد إلى ما تقدم ، أن لفظ المتكلمين لإثبات الحدوث هو لفظ مفتعل وغير متواجد في الشريعة ، أما ما ذكر في الشرع فكان لفظ الخلق والفطور ، ويرى أن هذين اللفظين يصلحان لتصور معنى الحدوث في الشاهد ، وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب ، وأن استعمال المتكلمين للفظ الحدوث والقدم بدعة في الشرع ، أما لفظ الخلق فهو يشير إلى معنى العلة أكثر مما يشير إلى الإيجاد في زمان .[٣]

و في هذا يقول : " فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة ، ومن العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد ، ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ ، وذلك تنبيه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد ، وإنما

---

(١) ابن رشد ، محمد بن أحمد . الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والعقائد المضلة . ضمن كتاب فلسفة ابن رشد . الناشر : محمود علي صبيح . القاهرة .ص٩٠

(٢) انظر كيال ، باسمة . أصل الإنسان وسر الوجود . ١٩٨١م . دار ومكتبة الهلال . بيروت . ص١٦٥ ، ص١٦٨ ، والحقيقة أن الإنجيل لم يتكلم عن هذه القضية ، وإنما جاء الحديث عنها مجملا في التوراة أول سفر التكوين ، كما سيأتي بيان ذلك .

(٣) انظر مهدي ، محمد حسن . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ١٩٩٧م . مطبعة الصفا والمروة . أسيوط . ص٢٧٦ ، وانظر شرف . الله والعالم والإنسان. مرجع سابق . ص١٣٢

أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور ، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين ، أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب ، فإذاً استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع و موقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور".(١)

ولكننا في حين نجد ابن رشد يجعل لفظ الحدوث بدعة في الشرع ، نجده هو نفسه يستخدم هذا اللفظ في غير موضع من كتابه تهافت الفلاسفة ، فيقول مثلاً : " لأن كل حادث له امتداد يقدره ، هو الذي يسمى الزمان ".(٢) ، ويقول : " ومن هنا يظهر أن الإمكان والمادة لازمان لكل حادث ، وأنه إن وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث".(٣) ويقول : " وحدوث النسبة لا يوجب حدوث محلها ، وإنما الحوادث التي توجب تغير المحل ، الحوادث التي تغير ذات المحل".(٤)

ولعل القارئ يلحظ أن ابن رشد يخالف المتكلمين في معنى الخلق كما سبق بيان ذلك ، فهو يفسره بمعنى خاص لا يؤدي إلى القول بإيجاد من عدم وحدوث ما لم يكن ، فهو خلق متجدد آناً بعد آن به يدوم العالم ، وبمعنى آخر هناك قوة خالقة تفعل باستمرار في هذا العالم وتحفظ عليه بقاءه وحركته ، فالعالم مع قدمه معلول لهذه العلة الخالقة ، بخلاف تلك العلة فإنها قديمة لا علة لها.(٥)

هذا فيما يخص ما أورده ابن رشد من أدلة ومبررات شرعية ، لنفي الحدوث بالمعنى الكلامي ، وإثبات القدم بالمعنى الفلسفي ، وقد أشرت سابقاً أنني خصصت فصلاً للوقوف على هذه الأدلة ومناقشتها ، وأما الآن فلنبق مع الأدلة العقلية التي اعتمدها ابن رشد لإثبات دعواه .

وقد يكون من المستغرب أن يلجأ ابن رشد إلى ظواهر الشرع في إقامة الدليل على نفي الحدوث ونصرة الفلاسفة القائلين بالقدم ؛ لأنه الرجل العقلاني الذي يثق بالعقل ويؤمن بصدق نتائجه، غير أنه سرعان ما يزول هذا الاستغراب عندما نعلم أن ابن رشد كان يرى أن مسألة

---

(١) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . مرجع سابق . ص٩١

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص١٦٩

(٣) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص٢٣٥

(٤) المرجع السابق . ج١ ص٢٣٨ ، وغير ذلك كثير ، انظر مثلا : ج١ / ص٢٣٩ ، ٢٤٩ ، ٢٥١

(٥) بيصار ، محمد . في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود . مرجع سابق .ص٧٢ ، ورأي ابن رشد هذا هو نفس ما جاء عن رأي أنكساجوراس بالوجود حيث يرى بأنه اتصال وانفصال يطرآن على المادة .

قدم العالم ليست من العقليات التي يعتمد فيها على النظر والبرهان ، وإنما مرجعها إلى السمع وحده.[1] وهذا ما جعله يلجأ إلى محاولة التماس أدلة لتأييده فيقول : " فإن لم يكن في العقل إمكان الوقوف على واحد من هذه المتقابلات فليرجع إلى السماع ، ولا تعد هذه المسألة من العقليات ".[2]

وأود أن أشير إلى أن المنهج السابق الذي سلكه ابن رشد كان واضحاً في كتبه الخاصة بالتوفيق بين الحكمة والشريعة كفصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة ، ويتضح في هذا المنهج حرص ابن رشد على التقريب بين رأي الفلسفة وموقف الدين من قضيتنا ، بل لقد أشار في هذه الكتب إلى أن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في مشكلة الخلق يشبه أن يكون لفظياً ، وهو يختلف عن منهجه العقلي الذي سلكه في كتابه تهافت الفلاسفة وشروحاته على كتب أرسطو التي حرص فيها حرصاً شديداً على إثبات قدم العالم ونفي الحدوث .

ثانياً : الطريق العقلي :

أصبح من المعلوم لدينا بعد ما تقدم ، أن فيلسوف قرطبة ذهب إلى رفض القول بالحدوث ، والدفاع عن رأي الفلاسفة القائلين بقدم العالم وأزليته ، فالقارئ لشروحات ابن رشد على كتب أستاذه وتلاخيصه وكتبه الأخرى ، لا يخفى عليه دفاع ابن رشد عن القول بأزلية العالم ، وقد أثبت ابن رشد ذلك في غير موضع سواء كان ذلك في " تهافت الفلاسفة " ، أم في شروحه على كتب أستاذه " أرسطو " ، فالعالم عند ابن رشد كما في شروحه أزلي لا يوجد فيه قوة على الفساد أصلاً، وفي إثبات أزلية هذا العالم يذهب ابن رشد للتدليل على ذلك عن طريق البرهان على أزلية الحركة ، ولا تناهي الزمان ، وقدم الهيولى ، وبيان ذلك فيما يأتي :

الدليل الأول : دليل قدم العالم من جهة أزلية الحركة :

أما بالنسبة لقدم الحركة وأزليتها فابن رشد يرى أن هناك محركاً أول للعالم ، وكل محرك في الكون له محرك ضرورة ، وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة ، والمحرك

---

(١) بيصار ، محمد . في فلسفة ابن رشد " الوجود والخلود " . دار الكتاب اللبناني . بيروت . ص٦٨

(٢) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . مرجع سابق .ص٩١

يحرك من جهة ما هو بالفعل ، والمحرك عند ابن رشد لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض ، ولهذا فهو أزلي ضرورة ، وهذا ما ينسحب على المتحرك عنه أنه أزلي الحركة .

يقول ابن رشد : " متى توهمنا حركة وجدنا معها امتداداً مقدراً لها كأنه مكيال لها والحركة مكيلة له ، ونجد هذا المكيال والامتداد يمكن أن تفرض فيه حركة أطول ..... وهذا الامتداد المقدر لا يمكن أن يكون عدماً ، فإن العدم ليس بمقدر ، فهذا الكم المقدر هو الذي نسميه الزمان ".[١]

وابن رشد هنا يفسر مفهوم الزمان على أنه المقياس الذي به امتداد الحركة ، وهو بهذا يلتزم منهج معلمه أرسطو في الزمان والحركة ، وهذا يخالف ما ذهب إليه المتكلمون كما سنبينه لاحقاً.

وابن رشد في بيانه للعلاقة بين وجود الله تعالى ووجود العالم يلتزم بمبادئ يجعلها أساساً لنظرته إلى هذه العلاقة ، وأول هذه المبادئ أنه جعل " الموجود المركب ضربان : ضرب التركيب فيه معنى زائد على وجود المركبات ، وضرب وجود المركبات في تركيبها ، مثل وجود المادة مع الصورة ، وهذا النحو من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها على التركيب ، بل التركيب هو علة الوجود ، وهو متقدم على الوجود ". [٢] ومعنى هذا أن تركيب الهيولى بالصورة هو عملية الخلق في نظر ابن رشد ، والله تعالى هو علة إيجاد أجزاء العالم التي بها يتم تركيبه بالحركة .

أما ثاني المبادئ التي يعتمدها ابن رشد فهو أن " الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم بما هو عدم أولاً وبالذات ، وإنما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانياً "[٣] " ولا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ما ؛ لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوماً أولاً وبذاته ، أي يقلب عين الوجود إلى عين العدم ".[٤] وبهذا يتضح أن معنى العدم عند ابن رشد زوال الصورة عن المادة ، وهذا تقييد للقدرة الإلهية ، وهو نفس ما قاله أنكساجوراس كما تقدم .

---

(١) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص١٦٨ــ ١٦٩

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص٢٦١

(٣) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص٢٤٦ــ٢٤٧

(٤) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص٢٥٠

والعجيب أن ابن رشد مع ذلك قد نسب نصاً لأرسطو جاء فيه : " وهذا هو كلام الحكيم : إن قوماً قالوا : كيف أبدع الله العالم لا من شيء وفعله شيئاً لا من شيء ؟ قلنا في جواب ذلك : إن الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته كنحو قدرته ، وقدرته كنحو إرادته ، وإرادته كنحو حكمته ، أو تكون القوة أضعف من القدرة ، والقدرة أضعف من الإرادة ، والإرادة أضعف من الحكمة ، فإن كانت بعض هذه القوى أضعف من بعض ، فالعلة الأولى لا محالة ليس بينها وبيننا فرق ، وقد لزمها النقص كما لزمنا ، وهذا قبيح جداً ، ... وقال كل ما في هذا العالم فإنما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى ، ولولا تلك القوة التي للأشياء لم تثبت طرفة عين ".[١] وهذا النص يبين أن أرسطو أفاد أن لله تعالى القدرة على الإيجاد من لا شيء وقصور عقولنا عن إدراك هذا الإيجاد لا يعني عدم إمكانه ، ومع ذلك فإن ما ذهب إليه ابن رشد هو تقييد للقدرة الإلهية ، وهو يتعارض مع نصوص القرآن الكريم التي تبين أن قدرة الله تعالى تشمل كل شيء على الإطلاق ، كقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا ﴾ [٢]وقوله تعالى : ﴿ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[٣]، وهذا يوضح أيضاً أن ابن رشد لم يخالف آيات القرآن الكريم فقط ، بل وخالف أيضاً معلمه الأول أرسطو .

" ومن طبيعة الحركة الواحدة عند ابن رشد أنها إنما توجد لموضوع واحد بالضرورة ، والأجسام المتحركة حركة استقامة إنما هي أزلية ولها البقاء بكليتها لا في أجزائها ، فهي حافظة لصورها النوعية وفاسدة بالأجزاء فقط ".[٤]

ويبين ابن رشد أن الحركة الواحدة هي حركة متصلة ليس لها بداية ولا نهاية ، ويرد على المتكلمين الذين اعتبروا أن ما لا يتناهى لا ينقضي ولا يدخل في الفعل قائلاً : " وإذا وضع أن هنالك نسبة هي نسبة الكثرة إلى القلة توهم أنه يلزم عن ذلك محال آخر وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وهذا إنما هو محال إذا أخذ شيئان غير متناهيين بالفعل ؛ لأنه حينئذ توجد النسبة بينهما ، وأما إذا أخذ بالقوة فليس هنالك نسبة ، فهذا هو الجواب في هذه المسألة ، لا ما جاوب به أبو حامد عن الفلاسفة ، وبهذا تنحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا

---

(١) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ص٢٦٠ ـــ ٢٦١
(٢) سورة فاطر . الآية رقم : (٤٤)
(٣) سورة المائدة . الآية رقم : (١٧)
(٤) سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق .ص ٧٠

الباب ، وأعسرها كلها هو ما جرت به عاداتهم أن يقولوا : إنه إذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لا نهاية لها فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار إليه إلا وقد انقضت حركات لا نهاية لها ، وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة إن وضعت الحركة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة ".(١)

ثم يبين ابن رشد ــ رداً على المتكلمين ــ أن الفلاسفة لا يجيزون وجود أسباب لا نهاية لها كما فعلت الدهرية ،" لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ، ومتحرك من غير محرك ، ولكن القوم لما أداهم البرهان على أن هناك مبدأ محركاً أزلياً ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء ، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده ، لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده ، وإلا كان فعله ممكناً لا ضرورياً ، فلم يكن مبدأ أولاً ، فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ، ليس لها مبدأ ، كالحال في وجوده ، وإذا كان ذلك كذلك ، لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطاً في وجود الثاني ، لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات ، وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض ".(٢) وهذا ما جعلهم ــ كما يرى ابن رشد ــ يجيزون وجود ما لا نهاية له بالعرض وليس بالذات ، وهذا الحال يلحق عندهم الأشياء التي يظن بها أن المتقدم سبب للمتأخر ، ومثال ذلك : الإنسان الذي يلد إنساناً مثله ، وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر يجب أن يترقى إلى فاعل أول قديم لا أول لوجوده ، فيكون كون إنسان عن آخر إلى ما لا نهاية له كون بالعرض والقبلية والبعدية بالذات ، والسبب في ذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة ، كذلك لا أول للآلة التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها .(٣)

وهذا تأكيد من ابن رشد على عدم فصل العلة عن معلولها في الزمان ، وإلا لزم تغير ما في المحرك أو المتحرك أوكليهما معاً ، ويرجع ذلك كله إلى اعتقاد ابن رشد في تلازم العلة مع المعلول .(٤)

---

(١) ابن رشد ، محمد بن أحمد . تهافت التهافت . تحقيق : سليمان دنيا . ط٤. دار المعارف . القاهرة .ج١ ص٨٢

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق .ج١ ص٨٣ ــ ٨٤

(٣) انظر :ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق .ج١ ص٨٤ وانظر : الخضيري ، زينب . أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى . ١٩٨٥م ، الطبعة الثانية ، دار التنوير . بيروت . ص٢٢٤ .وانظر : سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق .ص٧١

(٤) مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٢٨٣. وانظر غلاب ، محمد . الفلسفة الإسلامية في المغرب .١٩٤٨م . جمعية الثقافة الإسلامية . ص٩٥

وهكذا فإن المتكلمين ــ كما يرى ابن رشد ــ قد ظنوا أن ما بالعرض هو بالذات ، وبالعودة إلى النص الأرسطي يبين ابن رشد أنه لو كانت للحركة حركة لما وجدت الحركة ، ولو كان للأسطقس أسطقس لما وجد الأسطقس إلى ما لا نهاية له ، ومن قال : إنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل يلزمه أن يقول : إنه لا مبدأ لها ــ فما ليس له نهاية ليس له مبدأ ــ وكذلك الأمر في الأول و الآخر.

وفي رده على المتكلمين الذين قالوا : إن الفلاسفة يسلمون بانقضاء الحركة . يرى ابن رشد أن هذا ليس صحيحاً ، لأنه لا ينقضي عندهم إلى ما ابتدأ ، وهكذا يبدو العالم أزلياً ؛ لأنه فعل الفاعل الأول الأزلي ، وبالتالي مفعوله (العالم) أزلي أيضاً ، لأن هذا الأخير هو فعل الفاعل الأول الذي لا يتأخر فعله عن وجوده ، بمعنى أن العالم أزلي من أزلية موجده .[١]

فإذا سأل المتكلمون الفلاسفة : هل انقضت الحركات التي قبل الحركة الحاضرة ، كان رد الفلاسفة : إنها لم تنقض ، إذ إنها لا أول لها فلا انقضاء لها ، فإيهام المتكلمين أن الفلاسفة يسلمون بانقضائها ليس صحيحاً ؛ لأنه لا ينقضي عندهم إلا ما ابتدئ ، ومن أجل هذا يجيب ابن رشد على من يسأل عما دخل من أفعال الله في الزمان الماضي بهذا الجواب فيقول : " دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده ، لأن كليهما لا مبدأ له ".[٢]

إن الحركة أزلية عند ابن رشد لأنها فعل الأول الأزلي ، وهي عند أرسطو وابن رشد حركة دورية تخص الأجرام السماوية ، ومن البين أن عالم السماء عند ابن رشد مرتبط وجوده بالحركة الدائرية المتصلة ، وهذه الحركة في الجرم السماوي هي العلة للحركة المستقيمة في عالم الكون والفساد ، وبذلك تغدو الحركة عند ابن رشد كما هي عند أرسطو (أس) وجود العالم العلوي و السفلي معاً .[٣]

وكلام ابن رشد هذا ناتج عن أنه قاس أفعال الله تعالى على وجوده ، وهذا قياس باطل عند المتكلمين ؛ لأن وجود الله تعالى قديم وأفعاله متجددة .

---

(١) سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق .ص٧١

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق .ج١ ص٨٧ وانظر : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٢٨٢ ، وقارن العراقي ، محمد عاطف . النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد . دار المعارف . القاهرة . ص٩٢

(٣) انظر : سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق .ص٧٢

ولما كانت الطبيعة برأي ابن رشد هي المبدأ للحركة في جميع الأشياء المتحركة ، فإن الحركة ضرورة تابعة لجوهر الشيء المتحرك ، وفي هذا يقول ابن رشد : " إنه قد تبين أن الطبيعة هي مبدأ الحركة في الأشياء المتحركة ، وإذا كان ذلك كذلك كانت الحركة ضرورة تابعة لجوهر الشيء المتحرك وجارية منه مجرى الخاصة ، وكذلك يلزم أن يكون عدد الأشياء المنتقلة في المكان بعدد أصناف الحركات المكانية ، و الحركات المكانية الطبيعية منها مبسوطة وهي التي لجسم مبسوط ، ومنها مركبة وهي التي لجسم مركب ، لكن إذا تحرك بها الجسم المركب تحرك بحسب الغالب على أجزائه وإلا لم يتحرك أو تشذبت أجزاؤه ".(١)

" ويبرهن ابن رشد على امتناع أن تكون الحركة في متحرك كائن فاسد ، ذاهباً إلى أنه إذا كانت في متحرك كائن فلن تكون هي الأولى بالطبع وبالزمان ، لأنه لا يقدر أحد أن يضع الحركة الأولى في هيئة متحرك متكون ، فلو كانت المتحركات الأول الموجودة في العالم حادثة ومتكونة لكانت لها ضرورة حركة أولى متقدمة عليها إما بالزمان وإما بالطبع ، وإلا لم يوجد مبدأ أول للحركة ، وإذا لم يوجد الأول كما يقول أرسطو لم يوجد الأخير ".(٢)

ويستطرد ابن رشد بالشرح موضحاً أنه لما تقرر لأرسطو أن المتحرك بالحركة الأولى يجب أن يكون أزلياً ، أخذ بالبحث والطلب : هل يمكن أن توجد هذه الحركة متقدمة بالزمان على كل الحركات من دون أن تتقدمها حركة زمانية أصلاً أم أنها متقدمة بالطبع فحسب ؟ فيجيب : " فأما تقدمها بالزمان على جميع الحركات فذلك إنما يتصور بأن يكون المتحرك بها لم يزل ساكناً ثم تحرك بعد أن لم يكن متحركاً . إلا أنه إذا وضع هذا لزم أن تكون قبل الحركة الأولى المفروضة حركة أخرى متقدمة عليها فلا تكون أولى بالزمان ، فضلاً عن أن تكون أولى بالطبع . وذلك أنه إذا كان المحرك موجوداً لم يزل ، والمتحرك كذلك فإما أن تكون الحركة لم تزل ولا تزال وإما أن يكون السكون لم يزل ولا يزال ، وإما أن يكون ها هنا سبب آخر حادث أقدم منهما هو الذي أوجب للمحرك أن يحرك وللمتحرك أن يتحرك بعد أن لم تكن عنهما حركة

---

(١) ابن رشد ، محمد بن أحمد . كتاب السماء والعالم . ضمن رسائل ابن رشد . ١٩٤٧م . ط١ . دائرة المعارف العثمانية . حيدر آباد . ص٣ـــ ٤. وقارن : فخري ، ماجد . ابن رشد فيلسوف قرطبة . المطبعة الكاثوليكية . بيروت . ص١٦٧ ـــ ١٧٠

(٢) سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق .ص٧٥

، وكل حادث فإما أن يكون حركة وإما أن يكون تابعاً لحركة ، وإذا كان ذلك كذلك فليس ها هنا حركة أولى لا بالطبع ولا بالزمان وذلك مستحيل ".[١]

ويذهب ابن رشد إلى أن أرسطو في المقالة الخامسة من كتاب السماع الطبيعي بين أنه ليس يجب أن يكون حدوث الحركة بحركة ولا حدوث الكون بكون ؛ لأنه لو كان هذا فعلاً لم يوجد الكائن الأخير ، ويرى أن أفلاطون ومن اتبع منهجه من المتكلمين من ملة المسلمين وملة النصارى ، وكل من قال بحدوث العالم إنما توهموا ، أن الذي بالعرض بالذات ، فمنعوا أن توجد في العالم حركة قبل حركة إلى ما لا نهاية وقالوا بوجود حركة أولى في الزمان فلزمهم أن يكون قبلها حركة وهذا هو مذهب الفارابي وابن سينا .[٢]

الدليل الثاني : دليل قدم العالم من جهة قدم الزمان :

إن العالم عند ابن رشد أزلي لأن حركته أزلية ، وللنهوض بهذا التصور نجد أن ابن رشد قد حذا حذو أرسطو في تحديده للعالم المادي ، وهذا ما نجده عند ابن رشد حيث بدأ مسألته هذه بتقسيمه العالم إلى قسمين : الأول متحرك يتلازم وجوده مع الحركة وهو لا ينفك عن الزمان ، أما الآخر فهو ليس في طبيعته الحركة وهو أزلي غير أنه لا يتصف بالزمان ، وقد قام البرهان كما يذهب ابن رشد إلى أن الأول موجود معلوم بالحس وبالعقل ، والثاني قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن لكل متحرك محركاً ، يقول ابن رشد : " فإنه قد قام البرهان على أن ههنا نوعين من الوجود ، أحدهما في طبيعته الحركة ، وهذا لا ينفك عن الزمان ، والآخر : ليس في طبيعته الحركة وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان ، أما الذي في طبيعته الحركة فموجود معلوم بالحس والعقل ، وأما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك ".[٣]

لذلك فالوجود المادي ــ العالم ــ لا ينفك عن الحركة ، وهو بالتالي لا ينفك عن الزمان ؛ ذلك أن الزمان هو مقياس الحركة ، ويسوق ابن رشد دليلاً على رأيه فيقول : " وذلك أن حاصله

---

(١) ابن رشد ، محمد بن أحمد . كتاب السماع الطبيعي . ضمن رسائل ابن رشد . ١٩٤٧م . الطبعة الأولى . دائرة المعارف العثمانية . حيدر آباد . ص١٠٨ ــ ١٠٩

(٢) انظر : ابن رشد . كتاب السماع الطبيعي ، مرجع سابق . ص١١٠ ، وانظر سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق .ص٧٦

(٣) ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق .ج١ ص١٤٢ــ١٤٣

هو : أن الباري سبحانه إن كان متقدماً على العالم : فإما أن يكون متقدماً بالسببية لا بالزمان ، مثل تقدم الشخص ظله ، وإما أن يكون متقدماً بالزمان ، مثل تقدم البناء على الحائط ، فإن كان متقدماً تقدم الشخص ظله والباري قديم فالعالم قديم ، وإن كان متقدماً بالزمان وجب أن يكون متقدماً على الزمان بزمان لا أول له فيكون الزمان قديماً ؛ لأنه إذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه وإذا كان الزمان قديماً فالحركة قديمة ؛ لأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة ، وإذا كانت الحركة قديمة فالمتحرك قديم والمحرك لها ضرورة قديم ".(١)

وابن رشد يرى أن وجود زمن بين السبب ومسببه يلزم عنه محالات كثيرة ، فإذا كان من البين أن الأسباب إنما تعطى بالذات وأولاً ذات المسبب ، فإنه من الواضح عدم تقدمها بالزمان للمسبب ، ــ كما يرى ذلك كثير من المتكلمين ــ ، إذ يلزم عن ذلك عدم وجود شيء حادث فضلاً عن أزلي .(٢)

وعلى هذا فلا وجود للعالم بعد زمان بل هناك مساوقة بين العالم والزمان في الوجود ، فوجه التقدم بين الوجود اللامتحرك والوجود المادي المتحرك " ليس تقدماً زمانياً ، وإنما ينحصر في الأفضلية الذاتية بين الموجودات أي الشرفية ، وبالتالي يخرج بنتيجة كبرى مرتبطة بدليل العلة التامة لقدم العالم يقول فيها (٣) : " فإذا كان التقدم ليس زمانياً فالتأخر ليس زمانياً ويلحق ذلك الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت شروط العلل ".(٤)

وبهذا فإن تأخر الزمان عن الله هو برأي ابن رشد تأخر العلة عن المعلول ، فالزمان قديم لا

حدوث له .(٥)

بعد ذلك أخذ ابن رشد بنقض مقولة وجود العالم المادي بعد زمان أو دهر ، أي وجود زمان بين الله كعلة سببية وبين العالم كمسبب ، معتمداً في رده هذا على التلازم الوجودي بين

---

(١) المرجع سابق . ج١ ص١٣٩ ــ ١٤٠

(٢) انظر : العراقي . محمد عاطف . النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد . مرجع سابق . ص٩٥

(٣) انظر عامر ، عمار . مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد . رسالة دكتوراه في الآداب . إشراف طيب تيزيني . جامعة دمشق .ص١٤

(٤) ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق . ج١ ص١٤٥ ، وانظر : العراقي . محمد عاطف . النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد . مرجع سابق . ص١٠١

(٥) سايس ، فاتن محمد . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق .ص٨١ ، العراقي . محمد عاطف . النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد . مرجع سابق . ص١٠١

العالم المادي والزمان ومبيناً أوجه الخطأ في مقولتهم ، ويبين أن وجود زمن بين السبب ومسببه يلزم عنه محالات كثيرة ، فإذا كان من البين أن الأسباب إنما تعطي بالذات وأولاً ذات المسبب ، فإنه من الواضح عدم تقدمها بالزمان للمسبب ــ كما يرى ذلك كثير من المتكلمين ــ ، وعند ابن رشد أن من يقول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً ، ويقول : إن كل جسم في مكان يلزمه أن يكون قبله مكان ، وذلك إما جسم يكون حدوثه فيه وإما خلاء ، وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم المحدث ضرورة ، فمن يبطل وجود الخلاء ويقول بتناهي الجسم ليس يقدر أن يضع العالم محدثاً . [١]

إن ابن رشد بهذا يحاول أن يقطع الطريق على من يقول بحدوث العالم بالزمان ، ويوضح أنه لو كان فعل الامتداد المقدر للحركة من فعل الوهم الكاذب كأن نتوهم أن العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود ، والسبب برأي ابن رشد أن الزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذهن من الامتداد المقدر للحركة ، فإن كان الزمان موجوداً وهذا بين ، فينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن لا أن يكون من الأفعال المنسوبة إلى الخيال . [٢]

ولما كان الزمان والحركة متلازمين عند ابن رشد فإن الزمان عارض من عوارض الحركة ، الحركة مأخوذة في حده على جهة ما تؤخذ الموضوعات في حدود أعراضها وعلى ذلك فإننا لا نستطيع أن نتصور الزمان خالياً من الحركة ، بينما يمكن أن نتصور الحركة خلواً منه، وفي هذا نجد أن ابن رشد قد أخذ بقول أرسطو : " إن الزمان هو عدد الحركة " ، وإذا كانت طبيعة الحركة من طبيعة الكم المتصل فإنه تصدق على الزمان خواص الكم المتصل .[٣]

إن دخول الحركة في الزمان هو الذي جعل الزمان معدوداً ، ولا يمكن أن يتصور في الحركة متقدم ومتأخر إذا أخذت واحدة بالفعل ، أما حين نأخذ فيها نهاية تفصل بين المتقدم منها والمتأخر فلسنا نعقل شيئاً سوى الزمان ، و التقدم والتأخر ليسا شيئاً سوى الماضي والمستقبل أما (الآن)[٤] فهو الشيء الذي نأخذ به نهاية الحركة المتقدمة ومبدأ للحركة المتأخرة .[١]

---

(١) انظر : عامر ، عمار . مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد . مرجع سابق .ص١٣ ، وانظر ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق . ج١ ص١٧٤

(٢) انظر ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق . ج١ ص١٧٤ ، وانظر سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق .ص٨١

(٣) انظر ابن رشد . السماع الطبيعي . مرجع سابق . ص٤٧ ، وانظر سايس . تصور العالم عند ابن رشد .ص٨٢

(٤) " الآن " : هو ما يتفرع على الزمان ، وهو أطرافه ونهاياته غير المنقسمة المفروضة فيه . انظر : شرح المصطلحات الكلامية . مرجع سابق. ص٢

ويرى ابن رشد أنه لذلك متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالزمان ؛ لأننا متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالمتقدم والمتأخر في الحركة ، فالزمان يحدث من قسمتنا الحركة بالآنات إلى متقدم ومتأخر، ومن هنا يلحق الحركة أن تكون معدودة وكما أن الزمان يقدر الحركة كذلك الحركة قد يمكن أن تقدر الزمان على جهة ما شأنه أن يفعل الأشياء المقدرة بالأشياء التي تقدرها ، إلا أن الفرق بينهما أن ماهية الزمان تقتضي بالذات تقدير الحركة وتقدير الحركة لها عارض لحقيقتها.[٢]

الدليل الثالث : دليل قدم العالم من جهة أزلية المادة :

يعتمد ابن رشد في تحليله لهذا الدليل على قضية أساسية هي : أن الممكن صفة جوهرية في ذات المادة ، فالمادة لا يمكن أن تصير إلى صورة ما دون أن تتضمن ذاتياً إمكانية وجود هذه الصورة ، وإن وجدت الصورة فهي صورة محققة لإمكانية تصورها ، وهي كمال المادة الحاملة إمكانية وجودها ، ، فالإمكان كما يقول يستدعي شيئاً يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن ، وقد عرفه أيضاً من خلال تعريفه للقوة : " القوة هي الاستعداد الذي في الشيء ، والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل ".[٣]

ولما كان العالم عند ابن رشد ليس فكرة أو مفهوماً مجرداً بل ضرباً من الامتلاء بالمادة ، فإنه يبرهن على أزلية هذه الأخيرة بوصفها قوام العالم ، فالمادة لا تستحدث ولا تفنى[٤]وكل ما يطرأ عليها لا يعدو كونه متأخراً ، بمعنى انتقال من حال إلى حال ، وبلغة أرسطو انتقال من القوة إلى الفعل لكنها في كل ذلك تبقى ثابتة .[٥]

---

(١)انظر ابن رشد . السماع الطبيعي . مرجع سابق . ص٥٢ ــ ٥٣ ، وانظر سايس ، فاتن محمد . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق .ص٨٢

(٢) انظر ابن رشد . السماع الطبيعي . ص٥٢ ــ ٥٣ ، وانظر سايس . تصور العالم عند ابن رشد .ص٨٢

(٣) انظر : ابن رشد ، محمد بن أحمد . كتاب ما بعد الطبيعة . ضمن رسائل ابن رشد . ١٩٤٧م . ط١. دائرة المعارف العثمانية . حيدر آباد . ص٨٦. و قارن : عامر ، عمار . مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد . مرجع سابق . ص١٧ ، وانظر : ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق .ج١ ص١٨٩ ــ ١٩٠

(٤) مبدأ (المادة لا تفنى ولا تستحدث) هو مبدأ فيزيائي يعرف باسم " قانون بقاء الكتلة أو الطاقة " مع تغيرها من حال إلى حال ، وقد أثبت العلم الحديث خطأه .

(٥) سايس ، فاتن محمد . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق .ص٨٧

والمادة الأولى التي انبثق عنها العالم أزلية لكنها لم تخلق من عدم ، كما لا صحة للقول بحدوثها " لأن كل حادث ممكن قبل حدوثه ، والإمكان يستدعي شيئاً يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن ، وذلك أن الإمكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذي من قبل الفاعل ، وذلك أن قولنا في زيد : إنه يمكن أن يفعل كذا هو غير قولنا في المفعول إنه يمكن ، ولذلك يشترط في إمكان الفاعل إمكان القابل ، إذ كان الفاعل الذي لا يمكن أن يفعل ممتنعاً، وإذا لم يمكن أن يكون الإمكان المتقدم على الحادث في غير موضوع أصلاً ، ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع ، ولا الممكن ؛ لأن الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان ، فلم يبق إلا أن يكون الحامل للإمكان هو الشيء القابل للممكن وهو المادة ".(١)

فالمادة هي الحاملة لإمكانية صيرورتها ، وصيرورتها هي تكون صورة فيها بعد صورة ، مما هي قوية عليه إلى ما هو محقق بالفعل ، وإذا كان تكون الصورة قد تم في زمان فإن الحامل لإمكانية التكون ـــ الحدوث ـــ فالمادة قديمة منذ الأزل ، " وإذا كان كل حادث قد سبقته المادة فإن المادة الأولى لم تكن حادثة بحال ، و إنما هي الموضوع الأقصى للتغيرات الحادثة موضوعاً أقصى لجميع الكائنات الفاسدة ".(٢)

والحقيقة أن رأي ابن رشد هذا مع ما فيه من مخالفة لبعض النصوص القرآنية ، فهو مخالف لما استقر في العقل من أن مثاله واحد ولا وجود له في الخارج ، وكذا من أن مثال الواجب واحد وأن كل ما لم يكن مستحيلاً أو واجباً فهو ممكن وهو صادر عن واجب الوجود بالذات ، فالعالم عندما وجد بعد أن لم يكن عرفنا أنه ممكن ، وبما أنه صادر عن الله تعالى ، فمعنى ذلك أن الله تعالى أوجده بالفعل ، وليس ذاك مجرد تحول أو استحالة في مادة أزلية موجودة ، وإلا كان الممكن واجباً ، وكلام ابن رشد في الممكن ينطبق على وجود الإنسان خاصة ، حيث إن مادته كانت موجودة في الأرض التي خلقها الله تعالى سابقاً ، فبعدما خلق الله السماوات والأرض قال للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة .

ويصف ابن رشد الموضوع الأقصى للتغيرات هذه أنه " ليس فيه شيء من الفعل أصلاً ، ولا له صورة تخصه ، وإنه بالقوة والإمكان جميع الصور ، وإنه لا يتعرى من صورة أصلاً ،

---

(١) ابن رشد . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق .ج١ ص١٨٩ ـــ ١٩٠ ، وانظر : موسى ، محمد يوسف ، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . دار المعارف .مصر . ص١٩٩ ـــ ٢٠٠ وانظر سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق .ص٨٧

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق .ج١ ص١٩٧ ، وانظر : ابن رشد . السماع الطبيعي . مرجع سابق . ص٩

لأنه لو عري منها لكان ما لا يوجد موجوداً ، وإن الإمكان والقوة ليس في نفس جوهره ، بل هو موضوع لهما ، فإن القوة والإمكان مما يحتاج إلى موضوع ".[(١)]

والمادة عند ابن رشد لا تتكون بما هي مادة ؛ لأنه لو صح هذا لاحتاجت إلى مادة ولمرّ الأمر إلى ما لا نهاية ، وبرأي ابن رشد إنه إن كانت مادة متكونة من جهة ماهي مركبة من مادة وصورة ، وكل متكون إنما يتكون من شيء ما فإنه إما أن يمر هذا إلى ما لا نهاية على استقامة في مادة غير متناهية وهذا مستحيل حتى إن قلنا بمتحرك أزلي ؛ لأنه لا يوجد بالفعل شيء غير متناهي ، وإما أن تتعاقب الصور على موضوع غير كائن ولا فاسد تعاقباً أزلياً ودورياً ، فإن صار هذا وجب أن يكون هناك حركة أزلية تفيد هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدة والأزلية ، ذلك أنه يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر .[(٢)]

إن الممكن عند ابن رشد يقال على الموضوع القابل ويقال على الموضوع المقبول ، والأول يقابله الممتنع أما الثاني فيقابله الضروري ، والأول ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل لأنه لو خرج لارتفع عنه الإمكان ، وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة والحامل للإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل .[(٣)]

وبهذا يرى ابن رشد أن العدم المحض لا ينتج وجوداً كما أن الوجود لا ينتهي إلى العدم المحض ، وبناء على تلك القاعدة فهو يرى أن مادة العالم قديمة وأن الحركة الموجودة بها طبيعة فيها ، وأن الإنتاج الجبلي الموجود في الكون هو آت عن طريق التناسل والتوالد لا عن طريق الخلق والإيجاد ، وأن الباري ليس له في هذا الإنتاج إلا تخليص الكائن من الفساد أو المشرف على الفساد عن طريق التحريك الضروري ، ولذا فالعالم بجميع أجزائه أزلي وذلك ما يراه أرسطو في هذه المسألة .[(٤)]

وفي برهانه على أزلية المادة فإن ابن رشد يأتي على ذلك من جهة الحركة أيضاً ، وعنده أنه لو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى طبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل ؛ ذلك أن الحركة هي في شيء ضرورة فإن

---

(١) ابن رشد . السماع الطبيعي . مرجع سابق . ص٩ ــ ١٠

(٢) انظر : سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق .ص٨٨

(٣) انظر ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق . ج١ ص١٩١ ــ ١٩٥

(٤) عفيفي ، جمال الدين .قضايا الميتافيزيقا عند فلاسفة المغرب . مرجع سابق . ص٢٣٢

كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالأشياء القابلة لها هي في زمان ضرورة ؛ لأن الحركة إنما هي ممكنة في ما يقبل السكون لا في العدم ؛ لأن العدم ليس فيه إمكان أصلاً إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً، ولذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم ، ولا بد أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الأضداد ، و ذلك أن الحار إذا صار بارداً فليس يتحول جوهر الحرارة برودة ، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة إلى البرودة .[١]

وعند ابن رشد أن من سلم بإمكان العالم إمكاناً لم يزل قبل أن يوجد فإنه يلزمه أن يكون العالم أزلياً ؛ لأن ما لم يزل ممكناً إن وضع أنه لم يزل موجوداً لم يكن يلزم عن إنزاله محال ، وما كان ممكناً أن يكون أزلياً فواجب أن يكون أزلياً ؛ لأن الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسداً إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزلياً ، وهنا يذهب ابن رشد مذهب أرسطو بأن الإمكان في الأمور الأولية هو ضروري وبهذا فإن العالم أزلي ، وأزلية الإمكان ــ عند ابن رشد ــ تعني إمكان الأزلية والأزلي لايمكن أن ينقلب إلى محدث .[٢]

ولكننا نجد المتكلمين قد ردوا على هذا الأمر عند ابن رشد وبينوا أن أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية ، وسوف يأتي بيان ذلك في الفصل الآتي .

وفي الرد على الغزالي الذي انتقد الفلاسفة لقولهم بهذا يبين ابن رشد أن من وضع قبل العالم إمكاناً واحداً بالعدد أزلياً فيلزمه أن يكون العالم أزلياً ، أما من وضع قبل العالم إمكانات كثيرة أو غير متناهية بالعدد فإنه يلزم عن هذا وجود عوالم كثيرة أو غير متناهية بالعدد ، فيلزم عن هذا وجود عوالم كثيرة قبل هذا العالم وقبل العالم الثاني عالم آخر وهكذا إلى اللانهاية كالحال في أشخاص الناس .

إن تصور العالم على هذا النحو محال عند ابن رشد لأنه يلزم أن تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد ، فيكون صدوره عن المبدأ الأول بالنحو الذي صدر عنه الشخص ، و ذلك بتوسط متحرك أزلي وحركة أزلية ، فيكون هذا العالم هو جزءاً من عالم آخر كالحال في الأشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم ، فبالاضطرار إما أن ينتهي الأمر إلى عالم أزلي بالشخص أو يتسلسل ، وإذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم

---

(١) انظر : ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق . ج١ ص١٥٥ وانظر سايس . تصور العالم عند ابن رشد . مرجع سابق .ص٨٩

(٢) انظر : ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق . ج١ ص١٨٦

أولى ، أعني بإنزاله واحداً بالعدد أزلياً ، وهذا هو حل ابن رشد لقطع هذا التسلسل ، وكل ما عدا ذلك مرفوض ، فالعالم واحد بالعدد وهو أزلي . (١)

هذه هي أهم الأدلة العقلية التي ذكرها ابن رشد ليثبت قدم العالم ، وقد ذكر غيرها سواء في تهافت التهافت أم في شروحه لكتب أرسطو لكننا نكتفي بهذه الأدلة لأنها أهمها ، وذكرها قد يغني عن ذكر غيرها في هذا المقام .

بقي أن نشير إلى قضيتين هامتين لهما علاقة بموضوعنا وهما :

أولاً : نظرية الخلق المستمر في فلسفة ابن رشد :

يرى بعض الباحثين أن العالم عند ابن رشد في حدوث دائم مستمر منذ أن أوجده الله تعالى، وليس حدوثاً منقطعاً ، وهو بهذا يمتاز عن الفلاسفة الذين تقدموه لا سيما ابن سينا ، بإدراكه كون العالم خلقاً دائم الحدوث أزلي النشوء ، أي أنه هيئة متجددة ضرورية .(٢)

وقد تمسك ابن رشد بفكرة الحدوث المستمر لأنه أدل على قدرة صانعه ، إذ ينطوي على فكرة استمرار القدرة على الفعل ، بينما الإحداث المنقطع في نظره يشير إلى إثبات قدرة سبقها عجز لدى الصانع ، وفي ذلك تقليل من شأن الفاعل القادر على كل شيء .

وابن رشد يفرق بين وجود الحق سبحانه وتعالى ، الذي هو وجود قديم متصف بالثبات والدوام وعدم التغير ، وهو منزهه عن الحركة والزمان ، وبين وجود متحرك وفي زمان ، وهو وجود كل ما سوى الله تعالى ، وكذا يفرق ابن رشد بين الصانع والخالق فيقول : " .. وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات ، فإن المصنوعات المصنوعات إذا وجدت لا يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها "(٣)، وهذا يعني ــ في نظر ابن رشد ــ أن الصانع يزول وتبقى صنعته ، أما المخلوقات فلا دوام لبقائها إلا ببقاء قوة خالقها .

---

(١) المرجع السابق . ج١ ص١٨٨ ــ ١٨٩

(٢) مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق ص٢٩٧ ، وانظر : قاسم ، محمود . نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني . بدون ط . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة . ص١١٩، وانظر مسعد ، الأب بولس . الوجود والماهية في نظر القديس توما الأكويني والفارابي وابن سينا وابن رشد . تصدير يوسف كرم . بدون . ص١١٩ ــ ١٢٢

(٣) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص٢٧٩

والذي يراه ابن رشد أن الكون لم " يخلق " و" يوجد " و" يحدث " دفعة واحدة ، والعلة الأولى لم تنجز هذا الفعل في فترة زمنية محددة ، ثم فرغت منه ، ــ كما صورت ذلك قصة الخليقة ــ في العهد القديم ــ ، وإنما الواقع أن عمليات الإيجاد والخلق والتبدل والتغير والتطور هي عمليات أزلية وأبدية ومستمرة في هذا الوجود ".(١)

وفي هذا يقول ابن رشد مبيناً أن كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه : " حاصل هذا القول أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه ، وأن الإمكان يستدعي شيئاً يقوم به ، و هو المحل القابل للشيء الممكن ، و ذلك أن الإمكان الذي من قبل القابل لا ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإمكان ، الذي من قبل الفاعل ... وذلك أنه يظهر أن كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر ، و فساده هو كون لغيره ، و أن لا يتكون شيء من غير شيء ، فإن معنى التكوين هو انقلاب الشيء و تغيره مما هو بالقوة إلى الفعل ، و لذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجوداً ، و لا هو الشيء الذي يوصف بالكون ، أعني الذي نقول : إنه يتكون ، فبقي ألا يكون ههنا شيء حامل للصور المتضادة و هي التي تتعاقب الصور عليها ".(٢)

ويرى بعض الباحثين أن فكرة الحدوث الدائم التي اقترحها ابن رشد بديلاً عن فكرة " الخلق الذي يتم دفعة واحدة ولا يتكرر " فكرة خصبة وأصيلة ويذهب إلى أن المتكلمين لا يستطيعون قبولها لعلة أنها تطرح مشكلة النهاية واللانهاية ، إذ القول بحدوث العالم يتضمن القول بنهاية أجزائه أي القول بالجوهر الفرد ، أما القول " بدوام الحدوث " فيتضمن القول باللانهاية ، واللانهاية سواء في العظم أو الصغر لا يقبلها المتكلمون – باستثناء النظام – لأنها في نظرهم تنسف فكرة الحدوث وابن رشد مدرك لذلك ، فهو يرى أن الذي منع المتكلمين من القول بفكرة الحدوث الدائم أنهم لا يستطيعون تصور تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية له ، وهذا في نظره راجع إلى قياسهم الغائب على الشاهد أي قياس علم الله على علم الإنسان .(٣) وفي ذلك يقول ابن رشد : "وإنما امتنع عندنا ــ نحن البشر ــ إدراك ما لا نهاية له بالفعل لأن المعلومات

---

(١) عمارة ، محمد . المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد . دار المعارف . القاهرة . ص٦٥

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق . ج١ ص١٨٩ ــ ١٩١

(٣) انظر مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق . ص٣٠١ .

عندنا منفصلة بعضها عن بعض ، فأما إذا وجد ههنا علم تتحد فيه المعلومات ، فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء ".(١)

وفي نظر ابن رشد أن هذه الاستمرارية والديمومة الأزلية الأبدية لعمليات الخلق والفعل هذه هو المتناسب مع اعترافنا بوجود فاعل أول قديم في هذا الوجود ، والإحداث المستمر عنده ليس حدوثاً بالجنس لأن المادة عنده قديمة والطبيعة أزلية ، وإنما هو حدوث بالأجزاء أي الأفراد ، وعمليات الكون والفساد الدائمة والمستمرة هي وحدها المتميزة بالحدوث (٢)، وفي ذلك يقول : " فإن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك ، والحركة من الوجود الذي هو بالقوة إلى الوجود الذي هو بالفعل هي التي تسمى حدوثاً ". (٣)

ومهما يكن من أمر فإن هذا النوع من الخلق المستمر فيما يرى ابن رشد وكما اتضح من النصوص التي ذكرناها ، أشرف من الخلق من العدم والذي يتم دفعة واحدة ولا يتكرر ، فالفاعل في حالة الخلق المستمر له مكانة أشرف لأنه يخلق ويحفظ هذا الخلق ، وفيما نرى أن هذا النوع من الخلق قد حل لابن رشد مشكلة قدم العالم ، فالخلق المستمر منذ الأزل وإلى الأبد ، إذ العالم عنده قديم زماناً وأن كان له علة خالقة هو الله الذي لا يكف عن الخلق , فالعالم قديم دائم الحدوث على رأيه .

ولكننا نقول : إن كان تفضيل ابن رشد لهذا النوع من الخلق على غيره مثل الخلق من العدم ودفعة واحدة ، وجعله الخلق المستمر أشرف من الخلق دفعة واحدة لعلة كون الفاعل في الخلق المستمر يخلق ويحفظ , فإننا نؤكد لابن رشد أن القائلين بالخلق من العدم ودفعة واحدة لم ينكروا عناية الله بهذا الخلق وحفظه له ، فالله عندهم ليس خالقاً لهذا العالم فحسب ، بل حافظ وجوده وسر تمسكه أي إن علاقة الله عندهم ليست مجرد علاقة حدوث , بل هي علاقة استمرار حفظ الوجود .(٤)

---

(١) ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق . ج٢ ص٥٣٥

(٢) انظر : عمارة ، محمد . المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد . مرجع سابق . ص٦٦ ، وانظر : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق ص٣٠٠

(٣) ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق . ج١ ص٢٨٣

(٤) مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق ص٣٠٢

ومن هنا ننتهي إلى أن هناك إحداثاً مستمراً منذ الأزل ــ في نظر ابن رشد ــ ، أي أن العالم في حدوث دائم ، وبهذا تتم التفرقة بين الله القديم والعالم القديم على أساس أن قدم العالم يفهم منه أنه عملية حدوث دائم .(١)

بقي أن نشير إلى موقف ابن رشد من مصطلح " الواحد البسيط من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد " الذي قال به الفارابي وابن سينا ، فقد بين ابن رشد أن هذه القضية قد اتفق القدماء عليها حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي ، وهو يظنونه الفحص البرهاني ، فزعم بعضهم أن الكثرة من الهيولى ، وزعم بعضهم أنها ناشئة عن الآلات ، وزعم غيرهم أنها نشأت من المتوسطات ، وأما المشهور اليوم فهو بخلاف ماسبق ، فإن الواحد الأول صدر عنه أولاً جميع الموجودات المتغايرة . وقد بين ابن رشد أن منشأ الخطأ عند القدماء كان نتيجة لقياس الغائب على الشاهد ، وهذا خطأ فادح ، إذ كيف يكون الأول من جنس المخلوقات . يقول ابن رشد: " وأما الفلاسفة من أهل الإسلام ، كأبي نصر ، وابن سينا ، فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد ، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد ، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطرهم الأمر أن لم يجعلوا الأول هو المحرك الحركة اليومية ، بل قالوا : إن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم ...وهذا خطأ على أصولهم ؛ لأن العاقل والمعقول هو شيء واحد في العقل الإنساني ، فضلاً عن العقول المفارقة "(٢).

ثم قال : " وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو ؛ فإن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ، ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم ، وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب ، فاعل مطلق ، والذي في الشاهد فاعل مقيد ، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق ، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول " (٣).

---

(١) العراقي ، محمد عاطف . المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد . ١٩٩٥م . الطبعة الثالثة . دار المعارف القاهرة . ص٥٠ ، وانظر أيضاً لنفس المؤلف، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية . ١٩٧٦م . الطبعة الثالثة . دار المعارف . مصر . ص٢٠٣.

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق . ج١ ص٣٠١

(٣) ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق . ج١ ص٣٠٢

ثانياً : الخلق من العدم في فلسفة ابن رشد :

قد يستغرب القارئ ــ بعد كل ما وقفنا عليه من نصوص يدافع فيها ابن رشد عن رأيه في قدم العالم ــ إذا قلنا : إننا بعد كل هذا نجد من الباحثين والمفكرين من يرى أن ابن رشد يقول بحدوث العالم أو خلقه من العدم [(١)]، ويذكرون لذلك أدلة منها ما ذكره ابن رشد فيما يخص دليلي العناية والاختراع كقوله : " فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى ، فإنه إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق هي طريق العناية ، وهي إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى : وذلك أنه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما ، موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس والغاية المطلوبة ، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة ، علم على القطع أن لذلك الشيء صانعاً صنعه ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة ، وأنه ليس ممكن أن تكون اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق ،... كذلك الأمر في العالم كله فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة وسبب الليل والنهار ، ... وأنه لو اختل شيء من هذه الخليقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد أراده وهو الله عز وجل ، وعلم على القطع أن العالم مصنوع وذلك أنه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجود عن غير صانع بل عن الاتفاق : فأما أن هذا النوع من الدليل قطعي وأنه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه . وذلك أن مبناه على أصلين معترف بها عند الجميع . أحدهما : أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان ولوجود جميع الموجودات التي ههنا . والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانع . وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معاً ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع : وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء

---

(١) انظر : شرف . الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . مرجع سابق ص١٢٧ ، وانظر كيالي . أصل الإنسان وسر الوجود . مرجع سابق . ص١٦٤.

الخلق فمنها قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا (٦) وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾[١] إلى قوله ﴿ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴾[٢] فإن هذه الآية إذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان : وذلك أنه ابتدأ فنبه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الأبيض والأسود ، وهو أن الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها ، وأنها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير الموضع الذي هي فيه ، أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن نخلق عليها ،... ولو ذهبنا لتعدد هذه الآيات وتفصيل مانبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة ...".[٣]

فهذه النصوص ذات الصلة بكل من دليل العناية ودليل الاختراع كانت سبباً لقول البعض بأن ابن رشد اعتمد هذين الدليلين لإثبات حدوث العالم ، وهذا غلط نشأ عنده من الخلط بين الاستدلال على وجود الله تعالى والاستلال على حدوث العالم ، فابن رشد عندما ذكر هذين الدليلين إنما استدل بهما على وجود الصانع ، ولم يقصد الاستدلال بهما على حدوث العالم ، يدل على ذلك قوله : " قلنا : الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين : أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله ، ولنسم هذه دليل العناية ، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجمادات و الإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع . ".[٤]

ويقول أيضاً : " اعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه ".[٥]

فهذه النصوص وغيرها كثير تبين أن ابن رشد قد استدل بدليلي العناية والاختراع على وجود الصانع ، ولم يقصد الاستدلال بهما على حدوث العالم ، وواضح أن إثبات وجود الصانع ، وأن العالم مصنوع لله تعالى لا يعني إثبات حدوث العالم . فقد أثبت الفلاسفة وعدد كبير من المتكلمين وجود الصانع للعالم دون أن يثبتوا حدوث العالم .

---

(١) سورة النبأ ، الآيتين رقم : (٦ ، ٧)

(٢) سورة النبأ . الآية رقم : (١٦)

(٣) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة . ص٨١ ــ ٨٣

(٤) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة . ص٤٥

(٥) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة . ص٨٠

ومن الباحثين الذين دافعوا عن ابن رشد أيضاً ، وزعموا أنه يقول بحدوث العالم وأنه مخلوق من العدم الدكتور محمود قاسم حيث قال : " وقد يخيل إلى المرء أن ابن رشد يحاول أن ينكر حدوث العالم ، لكن ليس الأمر كذلك ألبتة ؛ لأننا سنراه يبرهن على هذا الحدوث ، ويؤكد أن العالم خلق في غير زمن ومن غير مادة ، أي أنه خلق من العدم ، وأن فكرة الزمن لا تنطبق على أفعاله تعالى ؛ وإنما تنطبق على الأشياء المادية أو على أفعال الإنسان ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن خلق الله للعالم أمر ليس له مثيل في عالم الحس فإنه لم يكن هناك حركة قبل خلق العالم ؛ لأن الحركة إنما تكون للأجسام ، ومتى لم توجد الحركة فلا وجود للزمن ، لأن الزمان مقياس الحركة ".(١)

فالدكتور قاسم يرى أن ابن رشد عندما عرض نظرية قدم العالم في شروحه لأرسطو، إنما كان يشرحها بأمانة عالية ، حتى ظن الناس أنه يقول بها ويدافع عنها ، مع أنه في حقيقة الأمر مجرد شارح لها ، وأما ابن رشد في كتبه الخاصة ــ حسب رأي الدكتور قاسم فهو يقول بالخلق من عدم .

والحقيقة أننا نجد منهج ابن رشد في كتبه الخاصة يختلف عن منهجه في شروحه لأرسطو، حيث إنه ــ في كتبه الخاصة ــ يرى حيناً أن الخلاف في المسألة يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، ونجده في حين آخر يقرر أن ظاهر الشرع يقتضي أن العالم خلق من شيء وفي زمان ، وفي حين آخر يقرر أن هذا الأمر من باب التمثيل بالشاهد مع أنه ليس له مثال في الشاهد ، لتقريب الصورة للجمهور ، وهذا ما دعا عدداً من الباحثين للقول بأن حقيقة موقف ابن رشد من مسألة خلق العالم فيه شيء من الاضطراب . (٢)

وعلى الرغم من ذلك نجده في كتبه الخاصة يقرر في كثير من النصوص أن العالم خلق من شيء وأن الزمان قبله زمان ، وهذا ما دعا ابن تيمية أن يقول فيه : " ولهذا كان ابن رشد في مسألة حدوث العالم ومعاد الأبدان مظهراً للوقف ومسوغاً للقولين ، وإن كان باطنه إلى قول سلفه أميل ، وقد رد على أبي حامد في تهافت التهافت رداً أخطأ في كثير منه ، والصواب مع أبي حامد وبعضه جعله من كلام ابن سينا لا من كلام سلفه ، وجعل الخطأ فيه من ابن سينا ، وبعضه استطال فيه على أبي حامد ونسبه فيه إلى قلة الإنصاف لكونه بناه على أصول كلامية

---

(١) قاسم ، محمود . ابن رشد وفلسفته الدينية . ١٩٦٩م . ط٣. مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة . ص٨٦

(٢) انظر : ابن رشد . فصل المقال . مرجع سابق . ص١٢ ، وانظر : ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . مرجع سابق . ص٩٠

فاسدة ، مثل كون الرب لا يفعل شيئاً بسبب ولا لحكمة ، وكون القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح ، وبعضه حار فيه جميعاً لاشتباه المقام ".[١]

وليس معنى هذا أن ابن رشد ينكر الخلق بل هو يعترف به ويقرره ، إلا أنه يفسره بمعنى خاص لا يؤدي إلى القول بإيجاد من عدم وحدوث ما لم يكن ، فهو خلق متجدد آناً بعد آن به يدوم العالم ، وبمعنى آخر هناك قوة خالقة تفعل باستمرار في هذا العالم وتحفظ عليه بقاءه وحركته ، فالعالم مع قدمه معلول لهذه العلة الخالقة ، بخلاف تلك العلة فإنها قديمة لا علة لها.[٢]

وواضح من هذه النصوص أن ابن رشد لم يقصد بالقول بقدم العالم القدم الإلهي ، بل إن القدم الذي أراده جاء نظراً لأن العالم عنده وجد عن الله منذ الأزل ، فهو يعتبر مخلوقاً لله تعالى لأنه معلول له .[٣]فابن رشد مع اعتقاده بأزلية العالم لم ينكر أن العالم مخلوق لله تعالى ، وكل ما في الأمر أنه جاء برأي في الخلق خالف فيه المتكلمين والكندي بعض المخالفة ، " فالخلق عنده لم يكن دفعة واحدة أي مسبوقاً بالعدم ، ولكنه خلق متجدد آناً بعد آن به يدوم العالم ويتغير ، وبمعنى آخر هناك قوة خالقة تفعل باستمرار في هذا العالم وتحفظ عليه بقاء حركته ".[٤]

ومما يؤكد ما سبق من أن ابن رشد يقول بقدم العالم ـــ بالمعنى الذي يعنيه هو ـــ أنه يرى أن الحدوث الوارد في الشرع ، إنما هو منصب على طروء الصور على الموجودات وليس شاملاً للحدوث في جواهرها ،[٥] حيث يقول : " وينبغي أن تعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم ، هو من نوع الحدوث المشاهد ههنا ، وهو الذي يكون في صور الموجودات التي تسميها الأشعرية صفات نفسية ، وتسميها الفلاسفة صوراً ، وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر وفي زمان . ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ

---

(١) ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم . منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية . بدون ط . تحقيق محمد رشاد سالم . مكتبة دار العروبة . ج١ ص٢٥٢

(٢) بيصار ، محمد . في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود . مرجع سابق .ص٧٢

(٣) انظر مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق ص٢٨٤.

(٤) انظر خورشيد ، إبراهيم زكي ، (وآخرون) ، دائرة المعارف الإسلامية . ١٩٣٣م . مطبعة الشعب . ج١ ص١٦٦، ١٧١، وانظر مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق ص٢٨٤.

(٥) مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق ص٢٨٥

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا .... ﴾[1] وقوله سبحانه وتعالى ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ... ﴾[2] وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن ، مع الموجود الضروري فسكت عنه الشرع ، لبعده عن أفهام الناس، ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور ، وأما الذي تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شيء ، فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة ، من قال منهم بحدوث العالم من غير شيء أو لم يقل ".[3]

ويدل على ماسبق من موقف ابن رشد من القدم أيضاً ، وأنه يقرر كأسلافه من الفلاسفة والمتكلمين أن للعالم خالقاً وموجداً ، ما سقناه من نص سابق يقول فيه : " إن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ، ومخترع له ، وأنه لم يوجد عن الاتفاق من نفسه ".[4]

ويحاول ابن رشد أن يبرهن على أن النظرة الفلسفية " لخلق القديم " لا تتعارض مع النظرة القرآنية ، حيث أن مفهوم الحدوث الذي ذكر في القرآن لا يتضمن بالضرورة عنصر الزمان ، وأن الأشاعرة هم الذين قدموا تأويلاً خاطئاً لتصور القرآن السليم (٥)، وفي ذلك يقول : " لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم ، كما أطلقه الشرع أخص به من إطلاق الأشعرية ، لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث ، وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر ، ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديماً والله تعالى قديم ، وهم لا يفهمون من القدم إلا ما لا علة له ، وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأي ".[6]

ويتميز موقف ابن رشد تجاه الخلق وصلة الله بالعالم عن موقف أرسطو تميزاً واضحاً ، بحيث ينقل " المحرك الأول " الأرسطي الذي يحرك العالم بوصف كونه علة غائية ، إلى علة فاعلة .[7]

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية رقم : (٣٠)

(٢) سورة فصلت ، الآية رقم : (١١)

(٣) ابن رشد . تهافت التهافت. مرجع سابق . ج٢ ص٦٠٤ ــ ٦٠٥

(٤) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . مرجع سابق . ص٨٠ . وانظر عودة ، عطية . الوجود والمعرفة بين ابن سينا وابن رشد . مرجع سابق ص١٢٦

(٥) مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق ص٢٨٨

(٦) رشد . تهافت التهافت. مرجع سابق . ج١ ص٢٢٢

(٧) عودة ، عطية . الوجود والمعرفة بين ابن سينا وابن رشد . مرجع سابق ص١٢٧

وأما ما يميز موقف أبي الوليد عن سلفه ابن سينا أنه على الرغم من افتراضه وجود هذه المادة افتراضاً ، ويعجز عن إقامة الدليل على أزليتها ، فإنه يرى أن القول بقدم العالم لا يتعارض مع ما جاء به الشرع ، بل يتفق مع ظاهره هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فالعالم عند ابن رشد في حدوث مستمر منذ أن أوجده الله تعالى ، وليس حدوثاً منقطعاً وهو بهذا يمتاز عن الفلاسفة الذين تقدموه لا سيما ابن سينا ، بإدراكه كون العالم خلقاً دائم الحدوث أزلي النشوء ، أي أنه هيئة متجددة ضرورية ، فنظرية الخلق الإلهي المستمر الذي لا يخضع لفكرة الزمن ، ولا يحتاج إلى مادة سابقة هي من أشد النظريات ابتكاراً عند ابن رشد كما يرى عدد من المفكرين . (١)

ولا بد من الإشارة إلى أن هذا الأمر هو أهم ما يميز ابن رشد عمن سبقه ، ولا سيما ابن سينا، وهو كيفية تصوره للعالم على أنه عملية تغير وحدوث منذ الأزل ، تصوراً لا لبس فيه ، وأنه في جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن على غير ما هو عليه ، فلو كان التغير داخل نطاق الكون أزلياً ، فإنه يستلزم حركة أزلية ، وهذه تحتاج إلى محرك أزلي ، أما إذا كان العالم حادثاً ، فإنه يتحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية .

تعقيب :

من خلال العرض السابق يمكن أن تظهر لنا أبرز عناصر نظرية الخلق عند ابن رشد ، فالعالم عنده قديم زماناً فقط ، وليس قديماً بالذات ، أما من حيث موقف فيلسوفنا من الخلق من العدم ، فهو يأخذ برأي أرسطو فيقول بأن العالم لم يخلق من العدم ، وإنما خلق من مادة قديمة ، وأن الخلق ما هو إلا خروج ما هو بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وهو بهذا يرفض فكرة الإبداع التي تنطوي على الخلق من العدم لأنه ينفي أصلاً فكرة العدم المحض أو العدم المطلق ، ولذلك فقد جعل الموجودات في إحداث مستمر منذ الأزل وبهذا يكون قد تخلص من الخطأ الذي وقع به سابقيه ــ الفارابي وابن سينا ــ عندما قالا بفكرة الفيض ، بل إن المتأمل في نقد ابن رشد لفكرة الفيض ــ كما سيأتي لاحقاً ــ يجده يشير بهذا النقد إلى رفضه لفكرة الإبداع . وقد اعتمد فيلسوفنا في قوله على فكرة أرسطو في الإيجاد ، وإن كان قد اختلف معه في أن إله أرسطو مجرد علة غائية فقط ، بينما إله ابن رشد كان علة فاعلة ــ الله ــ وإن كان فعله يعتمد على

---

(١) عودة ، عطية . الوجود والمعرفة بين ابن سينا وابن رشد . مرجع سابق ص٢٤٦ ، وانظر : أنطون . فرح . ابن رشد وفلسفته . بدون . ص٤٠

المادة القديمة ، وقد كان هذا الخلاف من جانب ابن رشد محاولة منه للتوفيق بين مفهوم الإله عند أرسطو ومفهوم الله الذي يتفق والعقيدة الإسلامية .

المبحث الخامس : أدلة الفلاسفة على قدم العالم ومناقشتها

تقدم البيان أن الفلاسفة رغم أن منهجهم الفلسفي يقتضي الاعتماد على العقل بالدرجة الأولى ، إلا أنهم حاولوا أن يعضدوا أدلتهم العقلية بأدلة شرعية أحياناً ؛ ولذا وجدناهم يحتجون بأن بعض النصوص الشرعية توافق مذهبهم في القدم ، لهذا كان لا بد من الوقوف على أدلتهم ومسالكهم التي انتهجوها محاولين بذلك إثبات قدم العالم ، سواء في ذلك العقلية منها أو النقلية .

المطلب الأول : أدلة الفلاسفة النقلية على قدم العالم ومناقشتها

سبق أن قدمنا أن الفلاسفة قد اعتبروا أن بعض النصوص الشرعية والأدلة القرآنية تعتبر دليلاً يعضد قولهم بقدم العالم ، فابن رشد مثلاً حاول أن يدعم رأيه في مسألة قدم العالم بأدلة الشرع ، فهو يرى أن القول بقدم العالم لا يتعارض مع الشرع ، بل يتفق حتى مع ظاهره ، إذ لا يوجد في النصوص الدينية ما يفيد خلق العالم من عدم ، بل هناك مايفيد وجود مادة قبل الخلق ، فيقول : " وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ـ يريد آراء المتكلمين وأدلتهم ـ ليست على ظاهر الشرع ، فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعني غير منقطع ".[١] وقد اعتمد ابن رشد في استدلاله على عدد من الآيات القرآنية على النحو الآتي :

الدليل الأول : قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾[٢]

فهذه الآية ـ في رأي ابن رشد ـ تقتضي بظاهرها وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان يعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك .

وواضح أن فيلسوف قرطبة لم يوفق في تأويله لهذه الآية الكريمة ، فليس في الآية دلالة على أن الماء والعرش قديمان ، وإنما غاية ما تدل عليه الآية أن وجود العرش والماء كان سابقاً لخلق السموات والأرض ، ومن البين أن مجرد سبق العرش والماء على خلق السموات والأرض

---

(١) ابن رشد . فصل المقال . مرجع سابق ص١٣

(٢) سورة هود . الآية : (٧)

ليس معناه أنهما قديمان ، إذ من المعلوم أن سبق الشيء وتقدمه على شيء آخر لا يعني قدم المتقدم منهما وحدوث المتأخر ، فتقدم الشجرة على الثمرة لا يعني أن الشجرة قديمة .

الدليل الثاني : قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ ﴾[١]:

يرى ابن رشد أن ظاهر هذه الآية يقتضي أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود .[٢] وكأن في هذا إشارة منه إلى أبدية العالم ، وكل ما كان أبدياً فهو قديم .

وهذا تأويل بعيد أيضاً ، فالآية تدل على أن للعالم وجوداً آخر غير وجوده المعهود ، فظاهر الآية ليس فيه أي دلالة على أن هذا الوجود الآخر أبدي لا ينتهي ، بل إن في الآية دليلاً على حدوث هذا الآخر حيث إنه لم يكن موجوداً ثم أوجده الله تعالى ، وهذا يعني أن هذا الوجود الآخر قابل للفناء . ومن هنا فظاهر الآية إذن يتعارض مع تأويل ابن رشد .

ثم إن التبديل للأرض في هذه الآية يدل على أنها حادثة ، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه ، وبالنقيض جاز حدوثه .

الدليل الثالث : قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾[٣]:

وهذه الآية تقتضي بظاهرها ـ كما يرى ابن رشد ـ أن السموات خلقت من شيء .[٤] وقد سبقت الإشارة إلى أن ابن سينا أيضاً قد استدل بهذه الآية ، حيث يقول : " بل وجود جوهر الفلك من أمر الباري وهو على سبيل الاختراع والإبداع ، وهذا لا ينافي الكتاب العزيز فإن الكتاب دل على أن الفلك كالدخان ، فهذا يدل على أن جوهر السماء كان على حال أخرى اختراعية لا أنه كان على صورة أخرى طبيعية ".[٥]

وقد ابتعد ابن رشد كما ابتعد ابن سينا عن الصواب في تأويل هذه الآية ، فظاهر الآية لا يدل على أن هذا الدخان مادة قديمة ، إذ سبق البيان أن سبق الشيء وتقدمه على شيء آخر لا يعني قدم

---

(١) سورة إبراهيم . الآية رقم : (٤٨)
(٢) ابن رشد . فصل المقال . مرجع سابق ص١٣
(٣) سورة فصلت ، الآية رقم (١١)
(٤) ابن رشد . فصل المقال . مرجع سابق ص١٣
(٥) ابن سينا . رسالة في الأجرام العلوية ، مرجع سابق . ص٥٦

المتقدم منهما وحدوث المتأخر ، فغاية ما تقتضيه الآية أن السماء كانت مكونة من الدخان . وليس في هذا إشارة إلى قدم الدخان .

الدليل الرابع : استدل ابن سينا في كتابه الإشارات ببعض الألفاظ القرآنية ؛ لتكون دليلاً على موقفه من قدم العالم ، فيقول في النمط السادس ـ من الإشارات والتنبيهات ـ المتعلق بالغايات ومباديها : " أتعرف ما الغني الغنى التام ؟ هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة : في ذاته ، وفي هيئات متمكنة من ذاته ، وفي هيئات كمالية إضافية لذاته ، فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له : ذاته . أو حال متمكنة من ذاته ، مثل شكل أو حسن أو غير ذلك . أو حال لها إضافة ما ، كعلم أو عالمية ، أو قدرة أو قادرية ، فهو فقير محتاج إلى كسب".[١]

فابن سينا من خلال هذا النص يبدأ بتفسير اسم من أسماء الله تعالى التي وردت في القرآن الكريم وهو " الغني " ، فيبين أن الغنى بإطلاق هو الذي لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية إلى أمر خارج عنه . وبمقتضى هذا لا يصح أن يكون الله مستكملاً بالفعل ؛ لأن الاستكمال بالفعل يؤدي إلى أنه يحسن به أن يفعل . وهذه صفة ذاتية له ، وإلى أنه في حالة الفعل أحسن منه في حالة عدم الفعل ، وهذه صفة تقتضي إضافته إلى غيره ، فيكون محتاجاً في صفته الذاتية إلى الفعل الذي يغايره ، فلا يكون غنياً مطلقاً ، كيف وهو غني غنىً تاماً باتفاق .[٢]

ثم يتناول اسماً آخر وهو " الملك " فيبين أن الحق لا يتحقق إلا إذا كان صاحبه غنياً تمام الغنى عن الغير . وكان علة لكل شيء . ومالكاً لكل شيء . وعلى ذلك فبمقتضى هذه الصفة أيضاً لا يصح أن يكون الله مستكملاً بفعله الذي يغايره لدخول معنى الغنى المطلق في مفهوم هذه الصفة .[٣]

وأخيراً يأتي اسم " الجواد " وهو أيضاً من غير شك يأبى أن يكون الله مستكملاً بالغير ؛ وذلك لأن " الجود " هو إفادة ما ينبغي لا لعوض " فلا بد فيه من إفادة للغير . ولا بد أن تكون إفادة لما ينبغي أن يوهب . فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ، ولا بد من أن تكون تلك الإفادة خالية عن العوض سواء كان هذا العوض شيئاً موجوداً في الأعيان ، أو شيئاً

---

(١) ابن سينا . الإشارات والتنبيهات . مرجع سابق . ج٣ ص٥٤٨

(٢) انظر غرابة . ابن سينا بين الدين والفلسفة . مرجع سابق . ص ١٢٥

(٣) انظر ابن سينا . الإشارات والتنبيهات . مرجع سابق . ج٣ ص٥٥٤ وقارن : غرابة . ابن سينا بين الدين والفلسفة ص١٢٦

معنوياً كالثناء والمدح والتخلص من المذمة ، أو التوصل إلى أن يكون المجيد على أحسن الأحوال ، أو على ما ينبغي له فمن جاد لينال خيراً حسياً في مقابلة ما جاد به ، أو معنوياً كأن يشرف أو يحمد ، أو لأن ما يفعله إنما يحسن به ؛ لأنه مناسب لكماله ، فهو معامل أو بعبارة أخرى ليس بجواد .[١]

ولعل سائلاً يسأل ، ما وجه دلالة هذه الألفاظ على قدم العالم عند ابن سينا ؟ ، يبين ذلك الرازي في شرحه للإشارات فيقول : " المقصود من هذه ـ أقوال ابن سينا ـ أن كل فاعل بالقصد والإرادة ، فهو مستكمل بفعله ".[٢] ومعنى هذا كما يبين الرازي أن الفعل بالقصد والاختيار يلزم عنه نسبة النقص إلى الفاعل حسب رأي ابن سينا .

وعلى ذلك فالقول بالاختيار يقتضي سلب الكمال عن الله . ولا يحقق الكمال له كما يدعي المتكلمون ـ في رأي ابن سينا ـ . وإذا كان القرآن قد أثبت الاختيار لله وهو بهذا المعنى المتعارف يستلزم النقص فيجب أن يحمل على معنى آخر يليق بكماله . ونستطيع أن نقول : إن معنى أنه مختار ليس بمكره من الغير ، وراض عن صدور العالم عنه ، وعلى ذلك فالله فاعل : والله مختار بهذا المعنى الأخير ، ولا يستلزم فعله واختياره القول بحدوث العالم ، بل إن القول بالحدوث يتنافى مع ما وجب لله من صفات الكمال وهي الغنى والملك والجود والذي لا يقابل بعوض مهما كان .[٣]

فابن سينا يجعل الكمال الذي جاء الدين لتقريره يستلزم القول بالقدم الذي جاءت به الفلسفة ، وبعبارة أخرى الدين لا يبيح الأخذ بأقوال الفلسفة في هذه المسألة فحسب ، بل يستلزم القول بما تقرره ، وهذا هو التوفيق في أعلى صوره .[٤]

وهذا طبعاً لو كان استدلال ابن سينا يسلم له ، لكن هذا الدليل معارض ، و الجواب عليه في قول الرازي : " والحجة خطابية ؛ لأنه يقال : ما معنى أنه لو فعل بالإرادة ، يلزم أن لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً ، فإن عنيت أنه متى فعل ما وجب عليه ، لم يستحق الذم ، كان إلزام الشيء على نفسه ؛ فإن التالي عين المقدم . فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى يستفيد الأولوية لنفسه ، أو

---

(١) انظر ابن سينا . الإشارات والتنبيهات . مرجع سابق . ج٣ ص٥٥٥ ، وقارن :غرابة . ابن سينا بين الدين والفلسفة. ص ١٢٦

(٢) انظر : ابن سينا . الإشارات والتنبيهات . ج٣ص٥٦١

(٣) انظر : غرابة . ابن سينا بين الدين والفلسفة. ص ١٢٧

(٤) المرجع السابق نفسه .

دفع المذمة بفعله ؛ فإن النزاع لم يقع إلا فيه ؟ وإن عنيت شيئاً آخر فبينه . فظهر أن الحجة خطابية من باب الخطابيات ".[١]

المطلب الثاني : أدلة الفلاسفة العقلية على قدم العالم ومناقشتها :

سبق البيان في الفصل الماضي أن الفلاسفة قد اعتمدوا لإثبات قدم العالم على أدلة كثيرة ، لكن الغزالي بين أن أهم هذه الأدلة أربعة ، ولا بد لنا الآن من وقفة مفصلة مع هذه الأدلة .

الدليل الأول : استحالة صدور حادث عن قديم ــ " العلة التامة " ــ :

نص الدليل : يقول الغزالي حاكياً استدلال الفلاسفة بهذا الدليل : " قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ؛ لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً ، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل إما أن تجدد مرجح أو لم يتجدد ، فإن لم يتجدد مرجح بقي العالم على الإمكان الصرف كما قبل ذلك ، وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم . وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة فإما أن لا يوجد عنه شيء قط وإما أن يوجد على الدوام ، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال . وتحقيقه أن يقال : لمَ لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يحال على عجزه عن الإحداث ولا على استحالة الحدوث ، فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة والعالم من الاستحالة إلى الإمكان ، وكلاهما محالان . ولا أمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ، ولا أمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها بل أقرب ما يتخيل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك . فيلزم أن يقال : حصل وجوده لأنه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً فيكون قد حدثت الإرادة وحدوثه في ذاته محال لأنه ليس محل الحوادث وحدوثه لا في ذاته لا يجعله مريداً ".[٢]

فإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال ، وتقدير تغير حال محال لأن الكلام في ذلك

---

(١) ابن سينا . الإشارات والتنبيهات . وشرح الرازي عليه . ج٣ص٥٦٣

(٢) المرجع السابق ص٩٠ ، وانظر ابن سينا . النجاة . ص٢١٣ ـ ٢٢٢٣ ، وكذلك ص٢٥٤

التغير الحادث كالكلام في غيره ، والكل محال ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدثه ثبت قدمه لا محالة .[١]

اعتراضات الغزالي على دليل العلة التامة :

<u>الاعتراض الأول :</u> " بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك ، فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له ؟ ".[٢]

أما ابن رشد فيقدم نقدين لاعتراض الغزالي الأول وهما :

النقد الأول : يعتبر ابن رشد قول الغزالي هذا قولاً سفسطائياً ؛ وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان فاعلاً مختاراً قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل ، وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز ، وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز، وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد . فالشك باق بعينه .[٣]

وابن رشد هنا يميز بين حالات ثلاث يقع بها فعل الفاعل المريد : الإرادة ، والعزم ، والفعل ، فإن أراد ولم يعزم ولم يفعل ، كان تأخر المفعول أو المراد جائزاً ، وأما إن أراد وعزم ، أو أراد و فعل ، فلا بد من حصول المفعول ، ولما كان خلق العالم فعلاً ، وثبت أن تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له محال ، فمعنى ذلك أن العالم لا يتأخر عن الله لأن الفعل مقارن للإرادة عند الفاعل المطلق .

والذي لا مخلص للأشعرية منه ، هو إنزال فاعل أول أو إنزال فعل له أول ؛ لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل ، هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل .[٤]

---

(١) المرجع السابق . ص٩٠ ، وقارن : شرف . الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . مرجع سابق . ص٣٨ ، ومهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق ص١٧٦

(٢) الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص٩٦ ، وقارن : فخري ، ماجد . ابن رشد فيلسوف قرطبة . ١٩٦٠م . المطبعة الكاثوليكية . بيروت . ص٦٠

(٣) انظر : ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق . ج١ ص٦٨

(٤) المرجع السابق . ج١ ص٦٩

النقد الثاني : يبين ابن رشد أن في اعتراض الغزالي من الاختلال من وجهة نظره " أن قولنا : إرادة أزلية وإرادة حادثة مقولة باشتراك الاسم ، بل متضادة ، فإن الإرادة التي في الشاهد هي قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء ، وإمكان قبوله لمرادين على السواء بعد ، فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل ، إذا فعله كف الشوق وحصل المراد ، وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء ، فإذا قيل هنا مريد أحد المتقابلين فيه أزلي ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب ، وإذا قيل : إرادة أزلية ، لم ترتفع الإرادة بحضور المراد ".[١]

وقد فطن الغزالي إلى هذا النقد ـ قبل أن يوجهه الفلاسفة ومنهم ابن رشد ـ فأجاب عنه بقوله : " والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء أي شيء كان ، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره ؟ وعلى لغتكم في المنطق تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط ؟ . فإن ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظري فلا بد من إظهاره ، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم ؟ والفرقة المعتقدة بحدث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ، فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد فلا تضاهي الإرادة القديمة القصود الحادثة ، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان ".[٢]

والغزالي في هذه الإجابة لا يجيب على اعتراض الفلاسفة السابق ـ المتمثل باعتراض ابن رشد ـ ، وإنما يبين أن قول الفلاسفة باستحالة إرادة قديمة ليس مرده الضرورة العقلية لأنهم ـ كما يرى الغزالي ـ لم يقدموا إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا . فإن قال الفلاسفة : لا يتصور موجب تام من غير موجب ودليل ذلك الضرورة العقلية يرد عليهم الغزالي بأن دعوى الضرورة مردودة ، فالفرقة المعتقدة بحدث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول ، والغزالي يقصد بهذا العدد المتكلمين ومن وافقهم .

فيجيب ابن رشد : " هذا القول من الأقاويل الركيكة الإقناع ، وذلك أن حاصله ، هو أنه إذا ادعى مدع أن وجود فاعل بجميع شروطه ، لا يمكن أن يتأخر عنه مفعوله فلا يخلو أن يدعي معرفة ذلك إما بقياس ، وإما أنه من المعارف الأولية ... ولا قياس هنالك ، وإن ادعى أن ذلك

---

(١) المرجع السابق . ج١ ص٧٠ـ ٧١

(٢) الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص٩٨

مدرك بمعرفة أولية ، وجب أن يعترف به جميع الناس ، خصومهم وغيرهم ، وهذا ليس بصحيح ".(١)

وابن رشد بهذا الاعتراض يبين أن دعوى الغزالي ـ بأن العالم حادث بإرادة قديمة لما كان القائلون بها لا يحصون فهي ضرورة عقلية ـ مردودة ، لأنه يمكن القول إن هذا العدد الكثير القائل بهذه الدعوى لا يدل على ضرورتها بل على شهرتها ، ولا يلزم من كون الشيء مشهوراً أن يكون معلوماً بالضرورة العقلية .

وبهذا يتضح تكافؤ أدلة كل من الفريقين ضد الآخر ، وعدم كفاية الاعتراضات الصادرة عنهما للوقوف على برهان قاطع في المسألة .

<u>الاعتراض الثاني للغزالي</u> : على أصل دليل الفلاسفة " العلة التامة " ، وخلاصته في قول الغزالي : " استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به ، فإن في العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم ".(٢)

وحاصل كلام الغزالي : إننا إذا قلنا : إن (ج) صدر عن (ب) ، فإما أن نجيز التسلسل فلا نصل إلى أول صدر عنه الجميع . وبالتالي لا تنتهي السلسلة ، وإما أن نقول إن التسلسل مستحيل فنصل إلى موجد أول صدرت عنه جميع المحدثات .

فإن أجاب الفلاسفة على اعتراض الغزالي السابق بقولهم : " نحن لا نبعد صدور حادث من قديم أي حادث كان ، بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث عن القديم ، إذ لا يفارق حال الحدوث ما قبله في ترجح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الأسباب . فأما إذا لم يكن هو الحادث الأول جاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المحل القابل وحضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا المجرى " ، يجيب

---

(١) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ص٧٥

(٢) الغزالي . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق . ص١٠٧

الغزالي عن ذلك بقوله : " قلنا : فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد قائم ، فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه ".[1]

ويرد الغزالي على اعتراض آخر ـ يتوقعه الغزالي قبل وقوعه ـ فيقول : " فإن قيل : المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثاً ، والكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك ، أعني الحركة الدورية وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها من التثليث والتسديس والتربيع ، وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض ، وبعضها نسبة إلى الأرض ، كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع والبعد عن الأرض بكون الكوكب في الأوج ، والقرب بكونه في الحضيض ، والميل عن بعض الأقطار بكونه في الشمال والجنوب ، وهذه الإضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة فموجبها الحركة الدورية ".[2]

قلنا ـ أي قال الغزالي راداً على العتراض الذي يتوقع صدوره عن الفلاسفة ـ : "هذا التطويل لا يغنيكم ، فإن الحركة الدورية التي هي المستند حادث أم قديم ؟ فإن كان قديماً فكيف صار مبدأ لأول الحوادث ، وإن كان حادثاً افتقر إلى حادث آخر وتسلسل . وقولكم : إنه من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت متجدد أي هو ثابت التجدد متجدد الثبوت . فنقول : أهو مبدأ الحوادث من حيث أنه ثابت أو من حيث أنه متجدد ، فإن كان من حيث أنه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض ، وإن كان من حيث أنه متجدد فما سبب تجدده في نفسه فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل ، فهذا غاية تقرير الإلزام ".[3]

جواب ابن رشد على الاعتراض الثاني : " لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال ـ أي حسب قول الغزالي ـ أي لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم ، لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك في هذه المسألة ، لكن ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض ، إذا كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة متناهية مثل أن يكون فساد الفاسد منهما شرطاً في وجود الثاني فقط ".[4]

---

(١) المرجع السابق . ص١٠٧-١٠٨

(٢) المرجع السابق . ص١٠٨ وانظر : فخري ، ماجد . ابن رشد فيلسوف قرطبة . مرجع سابق . ص٦٠

(٣) المرجع السابق . ص١٠٩

(٤) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص١٢٨

ويعود ابن رشد إلى قول الغزالي : " وقولكم إنه يشبه القديم بوجه .." فيقول : " وهو قول سفسطائي ، فإنه لم يصدر عنها ـ أي عن الحركة ـ الحادث من جهة ما هي ثابتة ، وإنما صدر عنها من حيث هي متجددة . إلا أنها لم تحتج إلى سبب مجدد محدث ، من جهة أن تجددها ليس هو محدثاً ، وإنما هو فعل قديم ، أي لا أول له ولا آخر . فوجب أن يكون فاعل هذا هو فاعل قديم ، لأن الفعل القديم لفاعل قديم . والمحدث لفاعل محدث . والحركة إنما يفهم من معنى القدم فيها أنها لا أول لها ولا آخر . وهو الذي يفهم من ثبوتها ، فإن الحركة ليست ثابتة ، وإنما هي متغيرة ".(1)

وابن رشد يقصد من هذا أن معنى ثبات الحركة أنها دائمة لا أول لها ولا آخر ، لا أنها تنقلب من الحركة إلى السكون ، فإن التغير ملازم للحركة على الدوام .

والحق أن أدلة ابن رشد والغزالي تكاد تكون متكافئة رغم ما يبدو عليها من غموض ، وهي تمثل في الواقع صراعاً عقلياً محتدماً في مجال فوق العقل ، بعد تخطي الحواجز التي تحدد المجالات الممكنة للعقل البشري . ففكرة الإرادة القديمة فكرة عبقرية بلا شك وتنازع كل من الرجلين حول التغير في ذات الفاعل القديم سبحانه تستحق الوقفة والتأمل ، وفكرة ابن رشد في ضرورة حدوث التغير وقت الفعل في حالة وجود الإرادة القديمة هي الأخرى فكرة دقيقة .(2)

ولكن الملاحظ أن أفكار الفريقين تشكك في أدلة كل منهما ، وتعجز عن إثبات أحد الرأيين في القدم أو الحدوث ، في الوقت الذي تعجز فيه عن النقض . ولو أن الفلاسفة سلموا بالإرادة القديمة ، وأن المتكلمين سلموا بمقارنة الفعل للإرادة القديمة لما كان ثمة إشكال ولكنه اختلاف مدارك العقول. على أن النص الشرعي يسع الجميع فقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾(3) .

" ففي هذه الآية نلمح مقارنة الإرادة للفعل بدون تراخ ، وإرادة الله صفة قديمة قائمة بذاته تعالى كما ينص المتكلمون ، ومع ذلك فإن الله خلق العالم من غير مادة سابقة ، بل هو الذي أوجد

---

(1) المرجع السابق . جـ1 ص138

(2) انظر : مهدي . ابن رشد وفلسفته . مرجع سابق . ص181

(3) سورة يس ، الآية رقم : (82)

هذه المادة وهو الذي أعطاها صورها وتبدلاتها التي لها ، قال تعالى : ﴿ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾[١]؛ وبذلك يتحقق هدف الفلاسفة والمتكلمين على السواء في هذه النقطة ".[٢]

الدليل الثاني : القائم على قدم الزمان والحركة :

يقوم هذا الدليل على زعم الفلاسفة : " أن القائل : بأن العالم متأخر عن الله ، والله متقدم عليه ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني ، وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حركة الشخص ، على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء ، فإنها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول ".[٣]

هذا النوع من تقدم الله بالذات على العالم يؤدي إلى أن يكونا معاً ، معنى ذلك أن يكون الله والعالم إما حادثين أو قديمين ولا يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً. أما التقدم بالزمان فمعناه أنه قبل العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً ، إذا كان العدم سابقاً على الوجود وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول ، فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ؛ ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدم الحركة ، وجب قدم الحركة وقدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام الحركة .[٤]

والحاصل من هذا الزعم في معنى التقدم والتأخر ـ في نظر الفلاسفة ـ أن يكون كل من الباري والعالم حادثين أو قديمين ، ويستحيل أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً .[٥]

يقول الغزالي في معرض رده على هذا الدليل : " إن الزمان حادث مخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ، ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم . ففي الحالة الأولى نفرض وجود ذات واحدة هي ذات الله تعالى ، وفي الثانية ذاتين

---

(١) سورة طه ، الآية رقم : (٥٠)

(٢) مهدي . ابن رشد وفلسفته . مرجع سابق . ص١٨١

(٣) الغزالي . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق ص١١٠ ، وانظر . ابن سينا . النجاة . ص٢٥٦ ـ ٢٥٨

(٤) انظر : الغزالي . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق ص١١٠ ، وانظر . ابن سينا . النجاة . ص٢٥٦ ـ ٢٥٨

(٥) الغزالي . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق ص١١٠ ، وانظر . ابن سينا . النجاة . ص٢٥٦ ـ ٢٥٨

هما ذات الله وذات العالم ، وليس من الضروري أن نفرض وجود شيء ثالث هو الزمان . فالزمان الذي قال به الفلاسفة هو من غلط الوهم ، لأن الوهم يعجز عن تصور وجود مبتدأ إلا مع تقدير "قبل" له . وهو كذلك يعجز عن تصور تناهي الجسم ، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً إما خلاء وإما ملاء ".[١]

واعتراض الغزالي بأن تقدم الباري على العالم ليس زمانياً صحيح ؛ لأن الله سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان ، والعالم شأنه أن يكون في زمان ، وبهذا يكون قول الفلاسفة غير صحيح .

والغزالي يعتمد في نفيه لتقدير شيء ممتد وهو الزمان قبل وجود العالم ، على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهي الزمان . وكما أن الفلاسفة قالوا بتناهي العالم في الامتداد المكاني وأحالوا وجود شيء خارج عنه معتبرين هذا الشيء من عمل الوهم ، فكذلك الغزالي يقول بحدوث العالم ويحيل وجود زمان قبله ؛ لأن ذلك في نظره من عمل الوهم ، وهو في هذه المسألة خاصة يعارض الإشكال بإشكال مثله .[٢]

ويوجه الغزالي حملته الكبرى إلى نظرية زمن مضى إلى غير نهاية ، فعند الغزالي لا يوجد أي فرق منطقي بين مسائل اللانهاية في الزمان أو في المكان ، فكما أن الفلاسفة قالوا : لا يوجد وراء العالم المشغول بالعالم ملاء ولا خلاء ، قال حجة الإسلام بأنه لا يوجد وراء زمن حياة العالم قبل ولا بعد ، ولا يوجد خارج العالم امتداد مطلقاً ، فالزمان مخلوق كالعالم ، ويقول الغزالي مستنتجاً : " إن ما نضيفه إلى ما وراء حدود العالم من ناحيتي المكان والزمان ليس ـ في الحقيقة ـ غير وليد خيالنا و لا يستطيع الخيال أن يمنع نفسه من إطالة الزمان والمكان ، غير أنه لا ينبغي للعقل أن يخضع لدواعي الخيال ".[٣]

---

(١) انظر المرجع السابق بتصرف . ص١١٠ وما بعدها ، و قارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق ص١٨٦

(٢) مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص١٨٧

(٣) انظر الغزالي . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق . ص١١١ وما بعدها ، وشرف . الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . مرجع سابق . ص٤٠ ـ ٤١ ، و قارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق ص١٨٧

ولذا فإن الغزالي يكون قد تمثل الزمان والمكان كشرطين أساسيين لممارسة صفتنا التخيلية ، أو ممارسة إدراكنا الحسي لحقائق خارجية كما هو الأحرى . ويشهد هذا المفهوم الذي يُعبر عنه تكراراً وبقوة بالغة على شجاعته وعمق تفكيره الفلسفي .[١]

وجملة القول : إن الغزالي يرى أن فكرة الزمان من عمل الوهم أو الخيال ، وأن الزمان إضافة أو نسبة وليس شيئاً حقيقياً ، وأن الحدوث المطلق أي ظهور شيء لم يكن موجوداً بفعل علة ليس متناقضاً ، وليس محتاجاً لأكثر من العلة الفاعلة .[٢]

وقبل أن **يناقش فيلسوف قرطبة اعتراضات الغزالي** على هذا الدليل فإنه يبادر هو إلى نقض هذا الدليل ذاته ، وكأنه يريد أن يقول : إن إبطال الغزالي لهذا الدليل لا يثبت بطلان المدلول وهو قدم العالم ؛ لأن الدليل ليس صحيحاً ، إذ إنه لا بد من التفرقة بين الله والعالم فيما يختص بتطبيق فكرة الزمان . وفي ذلك يقول : " وذلك أن حاصله هو : أن الباري سبحانه إن كان متقدماً على العالم ، فإما أن يكون متقدماً بالسببية لا بالزمان ، مثل تقدم الشخص ظله ، وإما أن يكون متقدماً بالزمان ، مثل تقدم البناء على الحائط ، فإن كان متقدماً تقدم الشخص ظله والباري قديم فالعالم قديم ، وإن كان متقدماً بالزمان وجب أن يكون متقدماً على الزمان بزمان لا أول له ، فيكون الزمان قديماً ؛ لأنه إذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه وإذا كان الزمان قديماً فالحركة قديمة ؛ لأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة ، وإذا كانت الحركة قديمة فالمتحرك قديم والمحرك لها ضرورة قديم ".[٣]

وهذا بالطبع اعتراض وبيان دقيق من ابن رشد ، تميز به عن الفلاسفة وعن الغزالي نفسه ، ولذلك لم يلبث ابن رشد أن سند دليل الفلاسفة وقواه بتعديله تعديلاً يقوم على مقارنة عدم العالم بوجوده ، فيقول : " وإنما تصح المقايسة صحة لا يشك فيها إذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده ؛ لأن عدمه مما يجب أن يكون في زمان ، إن كان العالم وجوده في زمان ، فإذا لم يصح أن يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه ، فهو ضرورة قبله ، والعدم يتقدم عليه ، والعالم متأخر ، عنه ؛ لأن المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان إلا في الزمان ".[٤]

---

(١) انظر : شرف . الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . مرجع سابق . ص٤٠ ، و قارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق ص١٨٧

(٢) مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق ص١٨٨ وانظر : فخري ، ماجد . ابن رشد فيلسوف قرطبة . مرجع سابق . ص٦٢-٦٣

(٣) ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق . ج١ ص١٣٩ ـ ١٤٠

(٤) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ص١٥٠

ولتسهيل المسألة على القارئ أود أن أبين محل النزاع بين الفريقين ، فالفلاسفة يرون وجوب تصور وجود شيء ثالث بين الله وبين العالم وهو الزمان .

ويجيب الغزالي على هذا الاعتراض الموجه من الفلاسفة بقوله : " إن توهم الماضي والمستقبل ، اللذين هما القبل والبعد ، شيء من عمل الوهم فليس لهما وجود بذاتهما ولا خارج النفس وإنما هما شيء تفعله النفس ، فإذا بطل وجود الحركة والمتحرك ، بطل مفهوم هذه النسبة والمقايسة .... ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى " قبل " و " بعد " وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى " فوق" و" تحت " . فإن جاز إثبات " فوق " لا فوق فوقه جاز إثبات " قبل " ليس قبله " قبل " محقق ، إلا خيالياً وهمياً كما في الفوق . وهذا لازم فليتأمل ، فإنهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء ". [١]

فإن قال الفلاسفة بأن هذه الموازنة معوجة لأن العالم ليس له فوق ولا تحت ، وهما بالنسبة للعالم أمران إضافيان فلذلك عرض لهما التسلسل الوهمي ، يجيب الغزالي بأننا نعدل عن الفوق والتحت إلى لفظ " الداخل " و" الخارج " ، فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء ؟ فسيقولون : ليس . فكذلك نقول لهم : ليس للعالم قبل ".[٢]

يجيب ابن رشد على اعتراض الغزالي الأول ـ الزمان فعل النفس والوهم ـ بقوله : " قلت هذا قول مغالطي فإنه قد قام البرهان على أن ههنا نوعين من الوجود ، أحدهما في طبيعته الحركة ؛ وهذا لا ينفك عن الزمان . والآخر : ليس طبيعته الحركة وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان ، أما الذي في طبيعته الحركة فموجود معلوم بالحس والعقل ، وأما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك ... وقد قام البرهان على أن الذي ليس في طبيعته الحركة ، هو العلة في الموجود الذي في طبيعته الحركة . وقام أيضاً البرهان على أن الموجود الذي في طبيعته الحركة ليس ينفك عن الزمان . وأن الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة ، ليس يلحقه الزمان أصلاً ، وإذا كان ذلك كذلك ، فتقدم أحد الموجودين على الآخر ، أعني الذي ليس يلحقه الزمان ليس تقدماً زمانياً ".[٣]

---

(١) انظر الغزالي . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق . ص١١٢

(٢) انظر المرجع السابق . ص١١٣

(٣) ابن رشد . تهافت التهافت . مرجع سابق .ج١ ص١٤٢ـ١٤٣

ومراد ابن رشد هنا أن يبين أنه على الرغم من أن تلازم الزمان والحركة صحيح ، وأن الزمان هو شيء يفعله الذهن في الحركة ، إلا أن الغزالي غلط ـ في نظر ابن رشد ـ ؛ لأن الحركة والزمان لا يبطلان في الموجودات التي تقبل الحركة . وإلا انقلبت طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى موجودات تقبل الحركة ، وذاك محال .

" ولهذا يعد من الخطأ تشبيه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين ، أحدهما على الثاني . والذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة ، هم المتأخرون من أهل الإسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء . فإذن تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان ، على الوجود المتغير الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدم . وإذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين لا أنهما معاً ، ولا أن أحدهما متقدم على الآخر ".[١]

وإذا كان الغزالي يعتمد على نقده للزمان الممتد قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان فإن فيلسوف قرطبة يرد عليه مبيناً خطأ تلك المقابلة ؛ " وذلك لأنها قائمة على نقل الحكم للكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة ، كحكم الذي له وضع وهو الجسم ، وجعل امتناع عدم التناهي في الكم ذي الوضع دليلاً على امتناعه في الكم الذي لا وضع له ، وجعل فعل النفس في توهم الزيادة على ما كان يفرض بالفعل منهما من باب واحد ، وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر إذ كان حد الآن أنه الشيء الذي هو نهاية للماضي ، ومبدأ للمستقبل ؛ لأن الآن هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل ، وتصور حاضر ليس قبله ماض هو محال ، وليس كذلك الأمر في النقطة لأن النقطة نهاية الخط وتوجد معه ، لأن الخط ساكن فيمكن أن تتوهم نقطة هي مبدأ لخط وليس نهاية لآخر ".[٢]

فابن رشد في رده هذا يرى أن كلام الغزالي الذي اعترض به على الفلاسفة جعله يتناقض مع نفسه في معاندته للفلاسفة ، فالغزالي يريد أن يلزم الفلاسفة القول بتناهي الزمان كما قالوا بتناهي الجسم في المكان ، وإن كانت هذه المقايسة غير صحيحة بالنسبة إلى الفلاسفة ؛ لأن عدم تناهي الأجسام في المكان يترتب عليه إثبات التسلسل وعدم النهاية في الأبعاد ، إذ إنها مجتمعة في

---

(١) انظر المرجع السابق ص١٤٤ ، وقارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق . ص١٩٠

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص١٥٦ ـ ١٥٨

الوجود مترتبة ، وإن كان الترتيب فيها بالوضع لا بالطبع ، خلاف الأمر في الزمان ، فإن الزمان يقوم بالآنات المقتضية التي لا يوجد الواحد منها إلا بعد انعدام السابق عليه ، فالتسلسل فيه ـ أي في الزمان – وفي آناته لا يجري عليه الدليل الذي قام على بطلان التسلسل ، وعلى ذلك لا تتأتى مقايسة الزمان على المكان .[(١)]

وخلاصة الدليل أن الفلاسفة وابن رشد ، يؤكدون وجود مدة بين الله تعالى وخلق العالم . أما الغزالي ومعه المتكلمون فلا يقرون بها .

ونتيجة هذا الاختلاف هي المرادة ، فإنه يتحتم على قول الفلاسفة بوجود زمان قبل أي زمان نفترضه أولاً للعالم قدم الزمان ، وينتج عن ذلك أن العالم ليس محدثاً بالزمان بل بالذات ، كما تترتب عليه مسألة العلة التامة : لماذا يتأخر فعلها عنها ؟ ومسألة الترجيح : لماذا أوجد الله العالم في زمن معين مع إمكان إيجاده له قبل ذلك ؟ والملاحظ في أجوبة الغزالي في هذه الصياغة الثانية ، أنه يعارض الدليل بمعارضات أخرى . فمثلاً إذا قال الفلاسفة : قبل هذا الزمان قبل ، عارضهم : بأن هذا من عمل الوهم كما لو قيل وراء العالم عالم !!. وهي معارضات ليست برهانية .

ومن الجلي تماماً من خلال الوقوف على ملاحظات ابن رشد على هذا الدليل ، أنه قد وقف على أدق دقائق المسألة ، " فآفة هذه الأقيسة التي يراد منها الوقوف على حقيقة العالم في نسبته إلى الله ، هي هذا الوهم الشائع أن الله والعالم هما مما يدرج في عداد جنس واحد... وليس بين الخالق والمخلوق ، بين الموجود المتناهي والموجود اللامتناهي نسبة أصلاً ، وكل ما يسعنا إثباته في هذا الباب هو الصلة السببية بين هذين الموجودين ، أي إثبات كون العالم معلولاً لله ، والله علة للعالم ، دون إدراجهما في عداد الجنس الواحد ".[(٢)]

وعلى كل حال فإن حاصل الخلاف حول هذا الدليل ، أن المتكلمين يقولون : إن الزمان متناه في الماضي ، أما الفلاسفة فيرون أنه غير متناه كحاله في المستقبل ، وبالتالي فليس بين العالم وبين خالقه انقطاع زمني ، فهو إذن قديم . هذا هو الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة " في أزلية

---

(١) انظر : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص١٩٢

(٢) فخري ، ماجد . ابن رشد فيلسوف قرطبة . ص٦٤ ، وقارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق . ص١٨٩

الزمان ". والحقيقة أنه خلاف عميق ، وليس يمكننا من خلال هذه المناقشات الوقوف على ترجيح قاطع لأحد الرأيين ، وهذا العسر ناتج عن البحث في أمرين غيبيين لا نعلم حقيقتهما ، فالأول هو ذات الله تعالى ، والثاني حقيقة الزمان ؛ ولهذا كان من الصعب جداً الوقوف على الصلة بينهما ، حيث لم يتيسر لنا الوقوف على حقيقتيهما أصلاً .

الدليل الثالث : دليل الإمكان :

وهذا الدليل قائم على دعوى الفلاسفة بإمكان وجود عالم قبل هذا العالم وهكذا باستمرار ، وتفصيل ذلك أن الفلاسفة تمسكوا بأن قالوا : " وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً ، وهذا الإمكان لا أول له ، أي لم يزل ثابتاً ولم يزل العالم ممكناً وجوده ، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود ، فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل ، فإن معنى قولنا : إنه ممكن وجوده إنه ليس محالاً وجوده ، فإذا كان ممكناً وجوده أبداً لم يكن محالاً وجوده أبداً ، وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً بطل قولنا : إنه ممكن وجوده أبداً ، وإن بطل قولنا : إنه ممكن وجوده أبداً ، بطل قولنا : إن الإمكان لم يزل ، وإن بطل قولنا : إن الإمكان لم يزل ، صح قولنا : إن الإمكان له أول ، وإذا صح أن له أولاً ، كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً ولا كان الله عليه قادراً ".[(١)]

أما اعتراض الغزالي على هذا الدليل : فخلاصته أن العالم لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه ، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل خلافه ، وهذا كقولهم في المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر ، وهكذا إلى غير نهاية ، فلا نهاية لإمكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن ، بل كما يقال : الممكن جسم متناهي السطح ولكن لا تتعين مقاديره في الكبر والصغر ، فكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر ، وأصل كونه حادثاً متعين ، فإنه الممكن لا غير .[(٢)]

---

(١) الغزالي . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق . ص١١٨ ، وانظر . ابن سينا . النجاة . ص٢١٣ـ ٢١٤

(٢) انظر : الغزالي . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق . ص١١٨

وأما جواب ابن رشد على هذا الاعتراض : " من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكناً إمكاناً لم يزل ، فإنه يلزمه أن يكون العالم أزلياً ؛ لأن ما لم يزل ممكناً ، إن وضع أنه لم يزل موجوداً ، لم يكن يلزم عن إنزاله محال ، وما كان ممكناً أن يكون أزلياً ، فواجب أن يكون أزلياً ، لأن الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسداً ، إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزلياً ؛ ولذلك ما يقول الحكيم : إن الإمكان في الأمور الأولية هو ضروري .[١]

" أما من وضع أن قبل العالم ليس إمكاناً واحداً بالعدد لم يزل ، فقد يلزمه أن يكون العالم أزلياً ، و أما من وضع أن قبل العالم إمكانات للعالم غير متناهية بالعدد ، أي إمكان عالم ثم إمكان عالم آخر قبله الخ – كما وضع أبو حامد في الجواب على لسان الفلاسفة – فقد يلزمهم أن يكون قبل هذا العالم عالم وقبله عالم إلى غير نهاية ، كالحال في أشخاص الناس ، وخاصة إذا وضع فساد ـ أي عدم ـ المتقدم شرطاً في وجود المتأخر ".[٢]

وبعد هذا الاعتراض يشير ابن رشد إلى لبس قد يحصل في الأذهان ، فيبين أن هذه الحجة لا تعني أن إمكانات هذه العوالم تنتهي إلى عالم لا عالم ممكن قبله ، ولا هو ما يقولون به ، مثل هذا عند الفحص يؤدي إلى محال ، لأنه يلزم أن تكون طبيعة هذا العالم ، طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد ، فيكون صدوره عن المبدأ الأول على النحو الذي صدر عنه الشخص ، وذلك بتوسط متحرك أزلي وحركة أزلية – وذلك لأن الفلاسفة لا يجوزون صدور حادث عن قديم – فيكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر ، وفي ذلك يقول : " ووجود عالم آخر قبل هذا العالم إلى غير نهاية محال ؛ لأنه يلزم عليه أن تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن المفسد ، فيكون صدوره عن المبدأ الأول بالنحو الذي صدر عنه الشخص ، وذلك بتوسط محرك أزلي حركته أزلية ، فيكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر، كالحال في الأشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم ، فبالاضطرار إما أن ينتهي الأمر إلى عالم أزلي بالشخص أو يتسلسل ، وإذا وجب قطع التسلسل فقطعه بهذا العالم أولى ، أعني بإنزاله واحداً بالعدد أزلياً ".[٣]

---

(١) انظر : ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص١٨٦ وانظر : فخري ، ماجد . ابن رشد فيلسوف قرطبة . مرجع سابق . ص٦٦-٦٧

(٢) المرجع السابق . ج١ ص١٨٧ ـ ١٨٨

(٣) ابن رشد . تهافت التهافت. ج١ ص١٨٨ ، وقارن : الآلوسي . حوار بين المتكلمين والفلاسفة ص١٨٩ ، وقارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص١٩٦

وقبل تفصيل معاني هذا الدليل لا بد من الإشارة إلى أن هناك خلافاً كبيراً بين معنى الممكن عند الفلاسفة ، وبين معناه عند المتكلمين ، فالممكن عند الفريق الأول لا يعدو أن يكون مجرد فكرة ذهنية لا تقتضي وجوداً خارجياً يضاف إلى هذا الممكن ، ولا تستوجب وجود العالم ، بينما هو عند الآخرين يعتبر ممكناً وجودياً يقتضي وجود موضوع أو مادة قديمة . فالاختلاف بين الفريقين حول مفهوم الممكن شاسع جداً .

ومن هنا فإن الغزالي عندما ناقش طبيعة الممكن أعلن بصراحة أنه ذهني المذهب وأن الإمكان يرد إلى حكم العقل وفي ذلك يقول : " فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه سميناه ممكناً ، وإن امتنع سميناه مستحيلاً ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً ، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له ".[١]

والرد الذي وجهه الغزالي إلى دليل الفلاسفة دقيق حيث إن الإمكان الأزلي يتعارض مع الوجود والحدوث الأزلي ؛ لأن الوجود الأزلي هو بعينه الوجوب والقدم الأزليان . إذ محال أن يكون الشيء ممكناً من الأزل وقديماً أو حادثاً من الأزل ؛ لأن الأمر هنا يتعلق بارتباط الواقع ومطابقته للإمكان ، والإمكان الأزلي لا يعني أبداً الوجود الأزلي فقد يفترض الإنسان منا مسائل كثيرة بعقله ويحققها في خياله لكن يعجز عن تحقيقها في الواقع .

ولعل من المفيد في هذا المقام ، أن أشير إلى أن جواب ابن رشد يتضمن صورتين لكيفية وجود هذه الأزلية في الممكنات ، أي لقدم العالم .

فالصورة الأولى : أن نتصور سلسلة من العوالم من هنا إلى ما لا نهاية له في الماضي ، كل عالم منها حدث حدوثاً زمانياً ، ولكن جنسها أزلي وليس له ابتداء زماني إنما هو محدث بالذات ، تماماً كما تصور الفلاسفة من قبل ، قدم جنس البشر أو أي كائن بالزمان ، وحدوثه بالذات مع حدوث كل فرد من أفراده ، مثل زيد وعمرو بالزمان وبالذات . وهذا الرأي أو شبيهاً به نراه عند أبي البركات البغدادي من جانب الفلاسفة . كما أن ابن تيمية وبعض متأخري المتكلمين مثل الدواني[٢]، يضعونه في الحساب . مع تحوير يجعل لسلسلة العوالم بداية زمانية . هذا التحوير

---

(١) الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٢٠ ، وقارن : شرف . الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . ص٤١ ، أيضاً : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص١٩٤

(٢) يقول الدواني : " وأنت مما سبق خبير بأنه يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه ـ يقصد التسلسل بمعنى " ما من حادث إلا وقبله حادث " ـ فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من أجزاء العالم ، بل القدم الجنسي ، بأن يكون فرد من أفراد العالم ، لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً ، وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين ، وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش ". ويقول أيضاً : " وبه تثبت دعوى علماء الكلام ؛ لأن كل ما وجد ويوجد حادث ". قال المحقق سليمان دنيا معلقاً على ما سبق : " لكن هل هذه تتفق مع دعوى علماء الكلام ؟ لا أظن . لأنهم يقولون بجانب قولهم بحدوث

الكلامي لموقف أبي البركات ومن قبله ابن سينا وابن رشد ، لا ينقذ المتكلمين من إشكالات دليل العلة التامة كما مر .

الصورة الثانية : إنه لا بد من الانتهاء إلى عالم أزلي بالشخص ، فإذاً يستحسن الاكتفاء بهذا العالم بفرضه أزلياً بالزمان محدثاً ، وهو الحل الذي يختاره ابن رشد ـ كما يرى بعض الباحثين ـ . وهو جوهر مذهب ابن سينا والفارابي أيضاً ، استناداً إلى مجمل فلسفة الرجلين ، بل هو الحل الذي يراه معظم الفيضيين من أتباعهما أيضاً .(١)

الدليل الرابع : دليل مادة الإمكان " قدم الهيولى " :

يبنى هذا الدليل عند الفلاسفة على قولهم : " كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه ، إذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد ، وبيانه أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو : إما أن يكون ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود . ومحال أن يكون ممتنعاً ؛ لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود بذاته ، فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافي لا قوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة ، فيضاف إليها كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات ، فيكون الإمكان وصفاً للمادة ، والمادة لا يكون لها مادة ، فلا يمكن أن تحدث ، إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقاً على وجودها ، وكان الإمكان قائماً بنفسه ، غير مضاف إلى شيء ، مع أنه وصف إضافي لا يعقل قائماً بنفسه ، ولا يمكن أن يقال : إن معنى الإمكان يرجع إلى كونه مقدوراً ، وكون القديم قادراً عليه ؛ لأنا لا نعرف كون الشيء مقدوراً إلا بكونه ممكناً ، فنقول : هو مقدور لأنه ممكن ، وليس بمقدور لأنه ليس بممكن . فإن كان قولنا : هو ممكن ، يرجع إلى أنه مقدور ، فكأنا قلنا : هو مقدور لأنه مقدور. وليس بمقدور لأنه ليس بمقدور، وهو

العالم : "كان الله ولا شيء معه " . وذلك لا يتحقق على هذا الفرض . انظر : الدواني . شرح العقائد العضدية مع حاشية الكلنبوي وغيره عليها . ١٣٢٣هـ . مطبعة أحمد إحسان . إستانبول . ص٨٤ ، وانظر: عبده ، محمد . حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني للعقائد العضدية وقد أسماه المحقق (محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) . ١٩٥٨م . ط١. تحقيق : سليمان دنيا . دار إحياء الكتب العربية . القاهرة . ج١ ص٨١ ، وقول المحقق ج٢ ص٦٨٥ .

(١) انظر : الآلوسي . حوار بين المتكلمين والفلاسفة . مرجع سابق . ص١٨٧

تعريف الشيء بنفسه ، فدل أن كونه ممكناً ، قضية أخرى في العقل ظاهرة ، بها تعرف القضية الثانية ، وهي كونه مقدوراً ، ويستحيل أن يرجع ذلك إلى علم القديم بكونه ممكناً ، فإن العلم يستدعي معلوماً ، فالإمكان المعلوم غير العلم لا محالة ، ثم هو وصف إضافي ، فلا بد من ذات يضاف إليها ، وليس إلا المادة ، فكل حادث فقد سبقه مادة ، فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال".[١]

ويعترض الغزالي على هذا الدليل بقوله : " الإمكان الذي ذكروه يرجع إلى قضاء العقل ، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكناً وإن امتنع سميناه مستحيلاً ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً . فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له . بدليل ثلاثة أمور : أحدها : أن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه ويقال إنه إمكانه لاستدعى الامتناع شيئاً موجوداً يقال إنه امتناعه ، وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة ، والثاني : أن السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين ، فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذي يطريان عليه حتى يقال معناه إن هذا الجسم يمكن أن يسود وأن يبيض فإذن ليس البياض في نفسه ممكناً ولا له نعت الإمكان ، وإنما الممكن الجسم والإمكان مضاف إليه ، فنقول : ما حكم نفس السواد في ذاته ، أهو ممكن ، أو واجب ، أو ممتنع ؟ ولا بد من القول بأنه ممكن ، فدل أن العقل في القضية بالإمكان لا يفتقر إلى وضع ذات موجود يضيف إليه الإمكان ، والثالث : أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ، ليست بجسم و لا مادة ولا منطبعة في مادة ، وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ، ولها إمكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة ، فإمكانها وصف إضافي ولا يرجع إلى قدرة القادر ، وإلى الفاعل ، فإلى ماذا يرجع ؟! فينقلب عليهم هذا الإشكال ".[٢]

" والغزالي – كممثل لمذهب أهل السنة – يفترض خلق الممكن إرادة ، أي بالاختيار بين كثير من الممكنات ، وأن هناك تخصيصاً إرادياً يعين جهة و زماناً للعالم كما تشاء ؛ وذلك لأن إرادة الله لا تماثل إرادتنا ".[٣]

وقبل الانتقال إلى رد ابن رشد على اعتراضات الغزالي ، أود أن أقوم بتبسيط بعض عبارات هذا الدليل ، حيث صياغته فيما يلي :

---

(١) الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١١٩ ، وانظر . ابن سينا . النجاة . ص٢١٩

(٢) المرجع السابق نفسه . ص١٢٠

(٣) شرف . الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . مرجع سابق . ص٤٢

١ـ يقصد الفلاسفة من الاستدلال بهذا الدليل إثبات قدم مادة العالم ، على أساس أن كل حادث جزئي يسبقه إمكانه ، والإمكان وصف إضافي ، فلا بد من حامل أو موصوف ، وهو مادة ، والمادة لا يكون لها مادة ، وإن تسلسل لزم الأمر الوصول إلى مادة أولى ليست حادثة عن مادة .

٢ـ يجيب الغزالي على دليل الفلاسفة بأن الإمكان الذي ذكروه يرجع إلى قضاء العقل ، وكذلك المستحيل والواجب قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعله وصفاً له ، بدليل ثلاثة أمور :

الأول : لو استدعى الإمكان موجوداً يضاف إليه ، لاستدعى الامتناع شيئاً موجوداً ، وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة يطرأ عليها المحال ، حتى يضاف الامتناع إلى المادة .

الثاني : السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين في ذاتهما .

الثالث : نفوس الآدميين على ما اختار ابن سينا حادثة ، وهي ليست بجسم ولا منطبعة في مادة ، فإن كان إمكانها قبل وجودها وصفاً إضافياً ولا يرجع إلى قدرة القادر وإلى الفاعل ، فإلى ماذا يرجع ؟

٣ـ ويرد الفلاسفة على اعتراض الغزالي بأن رد الإمكان إلى قضاء العقل محال ، إذ لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان ، والمعلوم غير العلم .

وأما عن السواد – الاعتراض الثاني ـ فإن السواد في نفسه ليس ممكناً ، بل هو ممتنع دون محل يحل فيه لأنه عرض أو صفة ، وهذه لا بد قائمة في موصوف .

وأما النفس ـ الاعتراض الثالث ـ فهي قديمة عند فريق ، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان ، ومن يسلم حدوثها في اعتقاد فريق منهم أنها منطبعة في المادة تابعة للمزاج فتكون في مادة ، وإمكانها مضاف إلى مادتها . وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة ، فمعناه أن المادة ممكن لها أن تدبرها نفس ناطقة ، فيكون الإمكان السابق على الحدوث مضافاً إلى المادة ، لعلاقتها بها ، إذ هي المدبرة لها .(١)

٤ـ ويجيب الغزالي عن هذه الردود بأن رد الإمكان والوجوب والامتناع إلى قضايا عقلية صحيح ، وأما استدعاء العلم معلوماً ، فنقول : الإمكان معلوم ، ولكنه معلوم كلي أو هو كالكليات التي لا وجود لها في الأعيان ، بل في الأذهان عندهم ، أما العذر عن الامتناع : بأنه مضاف إلى المادة

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة . ص١٢٠ ، وقارن : الآلوسي : حوار بين المتكلمين والفلاسفة . ص١٩٥

الموصوفة بالشيء إذ يمتنع عليه ضده ، فليس كل محال كذلك ؛ فإن وجود شريك الله محال ، وليس ثم مادة يضاف إليها الامتناع .

وأما عن السواد في ذاته ، فجوابهم صحيح ، إن عنى بذلك في الوجود ، وإن عنى بذلك في العقل فلا ؛ فإن العقل يعقل السواد الكلي ويحكم عليه بالإمكان في ذاته .

وأما عن النفوس فباطل ، فإن لها ذواتٍ مفردة وإمكاناً سابقاً على الحدوث ، ليس ثم ما يضاف إليه ، وأما أن المادة ممكن لها أن يدبرها النفس ، فهي إضافة بعيدة .[(١)]

فهذه جوابات الغزالي على أدلة الفلاسفة واعتراضاتهم ، ولا بد هنا من الإشارة إلى بعض الملاحظات الهامة في بيان محل الإشكال :

١- لا بد للقارئ أن يتنبه إلى أن مقصود الفلاسفة وابن رشد من (الحادث) ، هوالحادث الجزئي ، فهذه الحوادث الجزئية كل واحد منها مسبوق بمادة إمكان قبل وجوده ، مثل أن الماء فيه إمكان لأن يصير بخاراً والصوف بساطاً وهكذا ، فالإمكان هنا بمعنى الإمكان الأرسطي وهو حتماً يحتاج إلى شيء يتقوم به - عند الفلاسفة وبعض المفكرين - ، وليس هو من قضاء العقل ، لأنه ليس كل جسم ممكن أن يصير أي شيء ، بل نحن نقول : الحديد ممكن أن يصير سيفاً ، والماء بخاراً ، ولا نستطيع أن نقول : إن الماء ممكن أن يصير سيفاً وهكذا ، فهذه أوصاف أو إمكانات قضى العقل بنسبتها إلى أشياء معينة بناء على وجودها محمولة في موضوعات خارجنا .[(٢)]

٢- لا بد من التنبيه أيضاً إلى أن الفريقين - في هذا الدليل وسابقه - غير متفقين على معنى الممكن والممتنع ، ومن هنا ينبغي التأكيد على أن الغزالي يتكلم عن ممتنع وممكن غير الذي يتكلم عنه هؤلاء ، فالممكن عند الفلاسفة : هو في الجزئي الموجود حالة يمكن أن يصير شيئاً ما ، فمثلاً الماء ممكن أن يصير واحداً من ضدين : أن يكون حاراً أو بارداً ، بخاراً أو جليداً ، وحينما يصير حاراً أو بخاراً ، يمتنع عليه في نفس الوقت أن يقال إنه بارد وجليد ، فالإمكان والامتناع هما بالنسبة لشيء موجود ، وليس هناك – في عرفهم – مستحيل مطلق وممكن مطلق ، بمعنى الذي هو مجرد تصور عقلي اعتباري ، لا يشير إلى علاقة بموجود أو دلالة على موجود ، وإذا أردنا الاحتراز قلنا : إنهم حينما يستندون إلى الإمكان لإثبات وجود المادة ، فهم يتكلمون عن الإمكان

---

(١) انظر الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٢١- ١٢٣

(٢) انظر الآلوسي . حوار بين المتكلمين والفلاسفة . ص١٩١

الذي هو مع الممتنع من قبيل الأضداد المتقابلة ، مثل الحرارة والبرودة بالنسبة للماء ، لا عن الإمكان الذي هو المفهوم الكلي المتصور .[1]

وزيادة في التوضيح لا بد من الإشارة إلى أن أنواع الأشياء عند الفلاسفة ثلاثة : أ- المستحيل المطلق ، مثل شريك الله أو اجتماع الضدين . ب – الواجب (بالذات أو بالغير) ، وهذا أيضاً من نوع الدائم . ج – الممكن ، وهو الذي يتراوح بين طرفين متضادين ، مثل الماء يتراوح بين الحرارة والبرودة ، ومتى كان الماء بارداً فحرارته ممتنعة في نفس الوقت ، فالإمكان والامتناع كلاهما من باب الشيء الممكن لا المستحيل المطلق .[2]

وبعد هذا التوضيح لا بد لنا أن نتعرف على موقف ابن رشد من الاعتراضات التي أثارها الإمام الغزالي حول هذا الدليل .

يقف ابن رشد من هذه الاعتراضات موقف الناقد الرافض لها ، حيث قام بتفنيد هذه الاعتراضات الواحد تلو الآخر ، وسأحاول تبسيط كلام ابن رشد والتعليق عليه بعد كل نص من نصوصه :

يرد ابن رشد على اعتراض الغزالي الأول بقوله : " أما أن الإمكان يستدعي مادة موجودة فذلك بيّن ؛ فإن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعي أمراً موجوداً خارج النفس ، إذ حد الصادق هو الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس ... وأما الاستدلال على أنه ـ أي الإمكان ـ لا يستدعي موجوداً يستند إليه فقول سفسطائي ، وذلك أن الممتنع يستدعي موضوعاً مثل ما يستدعي الإمكان ، وذلك بين لأن الممتنع هو مقابل الممكن ، والأضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعاً ، فإن الامتناع الذي هو سلب الإمكان يقتضي موضوعاً أيضاً ، مثل قولنا : إن وجود الخلاء ممتنع ، فإن وجود الأبعاد مفارقة ممتنع ، خارج الأجسام الطبيعية أو داخلها ، ونقول : إن الضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد ، ونقول إنه ممتنع أن يوجد الاثنان واحداً ، وهذا كله بين بنفسه ، فلا معنى لاعتبار هذه المغالطة التي أتى بها ههنا ".[3]

---

(١) انظر المرجع السابق . ص٢٠٣ـ ٢٠٤

(٢) المرجع السابق نفسه .

(٣) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص١٩٢ ـ ١٩٣

يكرر ابن رشد هنا قول الفلاسفة : إن الإمكان يستدعي شيئاً يقوم به وهو المادة . ودليل ابن رشد لذلك هو دليل أرسطو ، وخلاصته " كل متكون يتكون من شيء ما – لا عن عدم – ولازم ذلك أحد أمرين :

١- إما أن يمر ذلك إلى غير نهاية ، وذلك مستحيل ، لأنه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه .

٢- وإما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ، ويكون تعاقبها أزلياً دوراً . ويلزم عن هذا أن يكون ههنا حركة أزلية تفيد هذا التعاقب . وهو مراد ابن رشد . [(١)]

أما عن الأمر الثاني وهو قول الغزالي : إن السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين ... إلخ ، يرد عليه ابن رشد قائلاً : " هذه مغالطة ؛ فإن الممكن يقال على القابل وعلى المقبول ، والذي يقال على الموضوع (القابل) يقابله الممتنع ، والذي يقال على المقبول يقابله الضروري ، والذي يتصف بالإمكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل ؛ لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان ، وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة ، والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وذلك بين من حد الممكن ، فإن الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وأن لا يوجد ، وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل ، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ، ولهذا قالت المعتزلة إن المعدوم هو ذات ما ".[(٢)]

ويضيف ابن رشد : (أعني المعدوم في نفسه من جهة ما هو بالقوة ، أعني أنه من جهة القوة والإمكان الذي له ، يلزم أن يكون ذاتاً ما في نفسه فإن العدم ذات ما) ، وذلك أن العدم يضاد الوجود ، وكل واحد منهما يخلف صاحبه ، فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجود ، وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ، ولما كان نفس العدم ليس يمكن أن ينقلب وجوداً ، ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً ، وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما ، وهو الذي يتصف بالإمكان والتكون والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود ، فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير ، ولا الشيء

---

(١) وأذكر هنا أن منشأ الإشكال و الاختلاف في المسألة إنما هو ناشئ عن الاختلاف حول معنى الإمكان وقد حرر الطوسي محل النزاع هذا حيث قال : " والتحقيق في هذا الموضوع : هو أن الإمكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم على معنيين : أحدهما ما يقابل الامتناع ، وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من التصورات ، ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادته . والثاني الاستعداد وهو موجود عندهم معدود في نوع من أنواع جنس الكيف ، وإذا كان موجوداً وعرضاً وغير باق بعد الخروج إلى العقل فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة ، فهذا البحث معهم يجب أن يكون في إثبات ذلك العرض ونفيه ". انظر الطوسي . تلخيص المحصل . مرجع سابق . ص١٢٢

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص١٩٤

الكائن بالفعل أيضاً يتصف بذلك ، فلا بد إذن ضرورة من شيء يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم إلى الوجود ، كالحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض ".[1]

يغلط ابن رشد في هذا النص أبا حامد في حديثه عن السواد وأنه ممكن بذاته ؛ لأن الممكن يقال على أمرين :

١ـ القابل أي الموضوع ، ويقابله الممتنع ، وهو هنا يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة ، أي من جهة ما هو معدوم يتهيأ أن يوجد وألا يوجد .

٢ـ المقبول ، ويقابله الضروري .

و لتوضيح مسألة السواد هذه كلها (جواب الفلاسفة والغزالي وموقف ابن رشد) أنقل بيان الآلوسي لها حيث يقول : " لنأخذ الماء مثلاً ، فهو أحد العناصر الأربعة في الفلسفة القديمة . فهذا الماء من حيث إنه قابل لأن يصير بخاراً أو جليداً ، حاراً أو بارداً ، يقال إنه بالقوة – أي أنه لا يصير حاراً إذا كان بارداً ، أو العكس إذا كان حاراً ، . والشيء الذي هو بالقوة المحضة هو الهيولى المطلقة التي تقبل أية صورة دون أن تكون حاصلة على صورة واحدة بعينها – ويقال إنه موضوع ويسمى أيضاً حاملاً وهيولى خاصة – ومثل هذا الموضوع أو الحامل أو الهيولى الخاصة له إمكان أي أن يصير بخاراً أو جليداً ، حاراً أو بارداً الخ . فهذه كلها إمكانات متضادة متقابلة . وحينما يحصل له إمكان من واحد منها ، مثل أن يصير حاراً ، فإن إمكانه الآخر المضاد وهو البرودة يصير مستحيلاً أو ممتنعاً طالما هو حار ، والآن لننتقل إلى المقبول وهو الحرارة والبرودة ، والغليان والتجمد ، والسواد أو البياض الخ . فماذا نعني إذا قلنا إنها ممكنة ؟ إننا قطعاً لا نعني لإمكانها ما يقابل الممتنع ، طالما أن الحرارة والبرودة .. إلخ غير متعلقة بموضوع بعد ، إننا نعني بإمكانها ما يقابل الضروري ؛ لأن الضروري هو الدائم الذي لا ينفك هنا عن موضوعه ، بينما المتضادات ـ أي الحرارة والبرودة ... إلخ ـ فهي من قبيل الممكنات المتعاقبة على الموضوع ؛ ولذلك فهي ممكنة في مقابل الضروري .

ولكن أياً منها لا يكون ممكناً حقيقة ـ أي متحقق الوجود فعلاً ويشار إليه مثل هذه الصبورة السوداء ـ إلا إذا تحقق في موضوع . وضده في هذه الحالة يصير ممتنعاً . وعليه فإن فكرتنا عن السواد و البياض ، سواء اعتبرناهما كليين ، بصرف النظر عن هذه الصبورة السوداء أو هذه

---

(١) المرجع السابق . ج١ ص ١٩٥ ـ ١٩٦

الطباشير البيضاء أو سواهما ، أو اعتبرناهما جزئيين ـ صبورة سوداء وطباشير بيضاء ـ إنما هي إشارة ضمنية أو صريحة إلى وجود الشيء الأسود والشيء الأبيض ، أي إشارة إلى سواد وبياض متحققي الوجود ، وممكني الوجود فقط عندما يكونان في موضوع . ولو فرضنا أننا لم نر أشياء سوداً وأخرى بيضاً ، لما كان عندنا مفهوم كلي عن السواد والبياض ومعنى هذا : صحة قول الفلاسفة السابق : " إن السواد في نفسه ليس ممكناً ، بل ممتنعاً دون محل يحل فيه " ـ وهذا من وجهة نظرهم فقط ـ .[١]

فليس هناك إذن فيما يرى ابن رشد ثمة عدم جاء بعده وجود ، بل لا بد من تفسير العدم على أنه طبيعة لا تتعرى عن الوجود، وهذه الطبيعة هي ما تسمى بالمادة الأولى ، أو الهيولى ، وفيها إمكان الانتقال إلى الوجود وإذا كان الإمكان له ذات ومادة، فهذا يفترض أزلية المادة، إذ لو قيل إن العالم ممكن فهذا الإمكان لا بد أن تسبقه المادة، ولا يمكن أن يمر هذا إلى غير نهاية ، بل لا بد من القول بوجود مادة قديمة موجودة منذ الأزل .[٢]

وأما عن الأمر الثالث وهو قول الغزالي : إن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بنفسها فقد رد عليه ابن رشد بقوله : " لا أعلم أحداً من الحكماء قال : إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ، إلا ما حكاه عن ابن سينا ، وإنما الجميع على أن حدوثها إضافي ، وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال ، كالإمكانات التي في المرايا ، لاتصال شعاع الشمس بها . وهذا الإمكان عندهم ليس هو من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة ، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى إليه ، وأن الحامل لهذا الإمكان طبيعة غير طبيعة الهيولى ".[٣]

ورد ابن رشد هنا واضح حيث إنه يبين أنه لا يوجد أحد قال بحدوث النفس حدوثاً حقيقياً إلا ما حكاه عن ابن سينا ، وإنما قول الجميع على أن حدوثها إضافي .

وأما إجابة الغزالي على اعتراض الفلاسفة بقوله : " وأما استدعاء العلم معلوماً ، فنقول : الإمكان معلوم ، ولكنه معلوم كلي أو هو كالكليات التي لا وجود لها في الأعيان ، بل في الأذهان عندهم ".[٤] فيردها ابن رشد بقوله : " هذا كلام سفسطائي ؛ لأن الإمكان هو كلي ، له جزئيات

---

(١) انظر : الآلوسي . حوار بين المتكلمين والفلاسفة . هامش ص٢٠٥ ، وانظر لتحقيق معنى الكلي عند الفلاسفة : ابن سينا . النجاة . مرجع سابق . ص٢٢٠

(٢) مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٢٠٢

(٣) المرجع السابق . ج١ ص١٩٩

(٤) الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٢١ـ ١٢٣

موجودة خارج الذهن كسائر الكليات ، و ليس العلم علماً للمعنى الكلي ، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي ، يفعله الذهن في الجزئيات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد ، فالكلي ليست طبيعته طبيعة الأشياء التي هو لها كلي ، وهو في هذا القول غالط ، فأخذ أن طبيعة الإمكان هي طبيعة الكلي ، دون أن يكون هنالك جزئيات يستند إليها هذا الكلي ، أعني الإمكان الكلي ، والكلي ليس بمعلوم ، بل به تعلم الأشياء ، وهو شيء موجود في طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة . ... وقول الفلاسفة : الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ؛ إنما يريدون أنها موجودة بالفعل في الأذهان لا في الأعيان ، وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلاً في الأعيان ، بل يريدون أنها موجودة بالقوة فيها غير موجودة بالفعل ، ولو كانت غير موجودة أصلاً لكانت كاذبة ، وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة ، وكان الممكن خارج النفس بالقوة ، فإذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن ، ومنها رام أن يغلط ؛ لأنه شبه الإمكان بالكليات لكونهما يجتمعان في الوجود الذي بالقوة ، ثم وضع أن الفلاسفة يقولون : إنه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلاً ، فأنتج : أن الإمكان ليس له وجود خارج النفس ".[1]

مراد ابن رشد من هذا النص أن يبين : أن الكلي مجرد ذهني وجوده الحقيقي كجزئي خارجنا ، من هنا فالإمكان كلي لكن له جزئيات موجودة خارج الذهن ، وهذا هو وجه الشبه بين الكليات والإمكان ، فالكليات خارج الأذهان موجودة بالقوة ، وكذلك الممكن خارج النفس له وجود بالقوة ، ولهذا رأى ابن رشد أن الغزالي قد أخطأ .

وأما قول الغزالي في رده على الفلاسفة : " ليس كل ممتنع بمضاف إلى مادة ، مثل شريك الله ، فيجيب ابن رشد بأنه كلام غير صحيح ؛ " فإنه لا يشك أن قضايا العقل إنما هي حكم له ، على طبائع الأشياء خارج النفس . فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ولا ممتنع ، لكان قضاء العقل بذلك ، كلا قضاء . ولم يكن فرق بين العقل والوهم . ووجود النظير لله سبحانه وتعالى ، ممتنع الوجود في الوجود كما أن وجوده ـ أي الله تعالى ـ واجب الوجود في الوجود ".[2]

وفي هذا النص يبين ابن رشد خطأ الغزالي في المثال الذي ضربه ، ذلك أن وجود النظير لله سبحانه وتعالى ، ممتنع الوجود في الوجود أصلاً ، ولهذا لا يسلم للغزالي رده .

---

(١) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦

(٢) المرجع السابق . ص٢٠٨

ولعل القارئ قد تنبه إلى أن مجمل الإشكال في هذا الدليل وسابقه راجع إلى نظرة كل من الفريقين إلى مفهوم الإمكان ، والحقيقة أننا لا نستطيع الوقوف على دليل قطعي يمكن اعتباره برهاناً لإثبات أحد الرأيين ، غير أنني أميل إلى كون الإمكان غير موجود في الخارج ، وأنه مجرد مفهوم ذهني ، وهو رأي المتكلمين ، وهو أقرب للقبول عقلاً ومنطقاً من موقف الفلاسفة من الإمكان ، وسوف نقف على زيادة توضيح لهذه القضية عند مناقشة الأدلة .

تعليق ختامي :

١ــ لا خلاف في أن الكندي يقول بحدوث العالم ، كما لا خلاف في أن ابن سينا يقول بقدم العالم ، إلا أننا نجد أن الخلاف وقع على كل من الفارابي وابن رشد ، حيث رأى البعض ــ وهم عدد قليل ــ أنهما يقولان بحدوث العالم ، والمختار هو رأي الأكثرية الذين يرون أنهما يقولان بقدم العالم ، أما الفارابي فيكفينا دليلاً على رأيه ما سطره في كتبه عن نظرة الفيض ، وأما ابن رشد فرغم اضطرابه في المسألة إلا أننا نجده في جميع كتبه يدافع عن القول بالقدم .

٢ــ استدل الكندي بأدلة مشهورة عند متكلمي عصره ، وقد تحدى بها مقومات الفكر اليوناني التي نهضت على قاعدتين أساسيتين : أولاهما أن الشيء لا يصدر ولا يكون عن عدم مطلق ، وأخراهما ــ قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ــ . فكانت أدلة الكندي موجهة في الأصل ضد الصورة التي أدركها المفكرون المسلمون عن فلسفة أرسطو طاليس ونظرية قدم الحركة وقدم الزمان .

٣ــ يمكن إجمال موقف الفلاسفة ـ سوى الكندي ـ من قدم العالم في القضايا الآتية :

أ ـ يعترف الفلاسفة بأن للعالم محدثاً وموجداً هو الله تعالى ، ولكن الله أوجد العالم منذ الأزل فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات .

ب ـ تقدم الله تعالى على العالم هو كتقدم العلة على معلولها ، وهو تقدم رتبة فقط ، لأنه يستحيل تقدم العلة على معلولها في الزمان .

ج ـ وذلك لأن ذات الله تعالى هي العلة التامة ، فنفس الذات هي العلة ، والعلة التامة ـ عند الفلاسفة ـ متى وجدت فقد وجب أن يوجد مفعولها دون أن يتأخر عنها بالزمان .

د ـ إن أقوى الدوافع التي جعلت الفلاسفة يصرون على القول بحدوث العالم بالذات وقدمه بالزمان هو أمرين :

أولهما : دليل العلة التامة ، وفحواه أنه إذا كان الفاعل تاماً وكاملاً من جميع الوجوه فلا بد أن يكون فاعلاً منذ الأزل ، لأنه إن لم يكن فاعلاً منذ الأزل ، فإن هذا يعني أنه لا بد من حدوث تغير فيه لسبب من الأسباب مثل تجدد غرض أو استكمال نقص .

وثانيهما : ما يترتب على دليل العلة التامة من استحالة الترجيح بلا مرجح ، وفحواه أنه لا يمكن أن يكون الله تعالى إلا كاملاً منذ الأزل ، وإرادته شاملة للممكنات جميعاً على حد سواء ، فلماذا تختص إرادته بزمن معين يبتدئ فيه العالم مع أن الأزمان متساوية ؟

هـ ـ الحركة والزمان أزليان ، ومن هنا فالعالم أزلي .

و ـ إمكان العالم قبل وجوده دليل على قدمه ، حيث إنه لا حالة مضت إلا كان العالم فيها ممكناً . كما أن حاجة الموجودات إلى الله تعالى هي الإمكان لأن طبيعة الإمكان لا ترتفع حاجته إلى موجده دائماً ، أما القول بأن الحاجة إلى الله مردها الحدوث ـ أي إيجاد الشيء في زمن مخصوص بعد أن لم يكن ـ فإنه يجعل الله تعالى كالباني للبناء .

ز ـ وليس من شرط الفاعل المختار أن يكون غير فاعل منذ الأزل ، كما ليس من شرطه أن يفعل منذ الأزل ، لكن بما أن الله تعالى فاعل مختار وكامل ـ علة تامة ـ فإن مفعوله لا يتأخر عنه بالزمان ، ولا يتعارض هذا مع كونه مختاراً ، لأنه تعالى ليس كالمخلوقات ، والموجبات التي تجعله تعالى فاعلاً ليس كونه مختاراً فقط ، بل مجموع ما يليق به من ذات وصفات واعتبارات . فلما كان كاملاً وتام الشروط للفعل منذ الأزل ولا يلحقه التغير ، كان ـ مع أنه مختار ـ فاعلاً منذ الأزل . كما أنه ليس حد الفاعل المطبوع أنه الذي فعله معه ، بل حده أنه الذي لا يفعل عن اختيار وروية مثل الشمس والضياء .

٤ـ اختلف الفلاسفة حول فكرة الخلق والإيجاد من العدم " الإبداع " ففي حين قال بها كل من الفارابي وابن سينا ، ـ وقالا تبعاً لذلك بنظرية الفيض ـ رفضها ابن رشد ، وأنكر فكرة العدم المحض أصلاً ، ورفض نتيجة لذلك نظرية الفيض ، وقال بالخلق المتجدد المستمر لموجودات هذا العالم .

الفصل الثاني

العالم بين القدم والحدوث عند المتكلمين

ويشتمل على ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : العالم بين القدم والحدوث عند المعتزلة .

المبحث الثاني : العالم بين القدم والحدوث عند الأشاعرة .

المبحث الثالث : العالم بين القدم والحدوث عند الماتريدية.

المبحث الرابع : أدلة المتكلمين على حدوث العالم ومناقشتها.

الفصل الثاني : العالم بين القدم والحدوث عند المتكلمين

يبحث المتكلمون في العالم باعتباره فعل الله وصنعه ، أو باعتباره دليلاً عليه تعالى ، ومن هنا اهتم المتكلمون بهذه المسألة اهتماماً عظيماً ، حتى أن الأغلب منهم افتتحوا مصنفاتهم بذكر هذه المسألة وما يتصل بها .

والمتكلمون يجمعون على أن العالم حادث بعد أن لم يكن ، سواء في ذلك المعتزلة والأشعرية والماتريدية وغيرهم ، وقد اهتم المتكلمون بهذه المسألة اهتماماً شديداً ، وجعلوا إثبات حدوث العالم أصلاً عظيماً من أصول الدين الإسلامي ، وعليه تنبني كثير من العقائد الإسلامية .

وقد انطلق المتكلمون في قولهم بالحدوث من فكرة الخلق القرآنية ، ورأوا أن في تمسكهم بعقيدة الخلق من العدم ، نصرة لما ورد في كتاب الله العزيز ، وانتصاراً لما استقر عليه أهل الملل من العهد الأول ، ولذلك نجد أنهم وقفوا من القول بالقدم موقفاً عدائياً شديداً ، لأنهم وجدوا فيه ما يخالف ــ في رأيهم ــ نصوص القرآن الكريم ، وما أجمعت عليه الملل ؛ ولذا كانت هذه المسألة من أهم المسائل التي كفر الغزالي الفلاسفة لأجلها .

وقد أشار أبو البركات البغدادي[١] إلى هذا الصراع بين أصحاب الاتجاهين ، ورمي بعضهم بعضاً بالكفر والإلحاد ، فقال : " ولأن مقالة الحدوث أقرب إلى الأذهان و الأكثرية في تصور الخالقية والمخلوقية ، صار القائلون بها أكثر عدداً ، ثم شهد لها من الخواص المعتبرين من شهد ، فصارت مشهورة القبول ومقابلها شنيعاً ، وشنع بعضهم على بعض ، فسمى الحدثيون القدميين دهرية وصار من الأسماء الشنعة عند السامعين ، يعتقد الجمهور في معناها جحد

---

(١) هو هبة الله بن علي بن ملكا البلدي ، أبو البركات ، المعروف بأوحد الزمان : طبيب ، من سكان بغداد . ولد نحو سنة ٤٨٠هـ . عرفه الظهير البيهقي بفيلسوف العراقيين ، وقال : ادعى أنه نال رتبة أرسطو . كان يهودياً وأسلم في آخر عمره .وكان في خدمة المستنجد بالله العباسي ، قال ابن خلكان : وأصابه الجذام ، فعالج نفسه بتسليط الأفاعي على جسده بعد أن جوعها ، فبالغت في نهشه ، فبرئ من الجذام وعمي . ويظهر أنه عاد إليه بصره بعد زمن . وتوفي بهمذان عن نحو ثمانين سنة ، وحمل تابوته إلى بغداد . من كتبه " المعتبر " ، في الحكمة منه قطعة مخطوطة ، و " اختصار التشريح من كلام جالينوس " و " مقالة في سبب ظهور الكواكب ليلاً واختفائها نهاراً " و " الأقرباذين " ثلاث مقالات ، ورسالة " في العقل وماهيته " وثقات المؤرخين مختلفون في اسم جده " ملكا " أو " ملكان " فهو عند ابن أبي أصيبعة والصفدي ، بغير نون ، وعند ابن خلكان وابن قاضي شهبة ، بنون . أما وفاته ، فجعلها ابن قاضي شهبة بين سنتي ٥٥٠ و ٥٦٠ هـ وقال الصفدي : في حدود ٥٦٠ هـ عن ثمانين عاماً . انظر : الزركلي . الأعلام. ج٨ص٧٤ ، وابن خلكان . وفيات الأعيان ج٦ ص٧٤ ، و كحالة . معجم المؤلفين . ج١٣ ص١٤٢. و الشهرزوري . تاريخ الحكماء . ص٣٤٤

الخالق المبدأ الأول ورفعه ، وسمى القدميون الحدثيين معطلة ، لأنهم قالوا بتعطيل الله عن وجوده مدة لا نهاية لها في البداية ".[1]

وهكذا فإن حرص المتكلمين الشديد على تقرير فكرة الخلق الإلهي ، كان هو المدخل الطبيعي للقول بحدوث العالم واختراعه وإبداعه من لاشيء سابق . لأن هذا ما يرونه أقرب إلى الفطرة ، وأقرب إلى ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية من نصوص تتعلق بالخلق ، ولأن هذا يتفق مع ما لله من قدسية وكمال وسيطرة وعلو ، ووحدانية للصفات والذات .

وبناء على هذه الأهمية الكبيرة لفكرة الخلق عند المتكلمين ، فقد اتخذوا منها منطلقاً لبحث الأفكار والمشكلات التي أثيرت فيما يتعلق بمشكلة قدم العالم وحدوثه ، ففكرة الخلق تفصل فصلاً تاماً بين الله الخالق ، وبين العالم المخلوق ، في كل الصفات التي أهمها فيما يتعلق بهذا الموضوع صفة القدم أو الأزلية ، فإذا كان الخالق سبحانه وتعالى أزلياً لا أول لوجوده ؛ فإن المخلوق لا بد أن لا يكون كذلك ، ومن لم يكن أزلياً فهو محدث .

ومن هنا وجدنا عدداً من المتكلمين ، يكاد ينقل إجماع المسلمين وأهل الملل على القول بحدوث العالم . فمن ذلك مثلاً قول الشهرستاني[2] : " مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها ، أن العالم محدث ومخلوق ، أحدثه الباري تعالى وأبدعه ، وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء ووافقتهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل طاليس وأنكساغوراس وأنكسيمانس ومن تابعهم من أهل ملطية ، ومثل فيثاغورس وأنبادوقليس وسقراط وأفلاطون من أثينية ويونان وجماعة من الشعراء والنساك ، ولهم تفصيل مذهب في كيفية الإبداع واختلاف رأي في المبادئ الأول ".[3]

---

(١) البغدادي ، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا . المعتبر من الحكمة الإلهية . ١٩٣٩م . ط١. دائرة المعارف العثمانية . حيدر آباد . ج٣ ص٤٣

(٢) الشهرستاني: (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ) محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، أبو الفتح من فلاسفة الاسلام . كان إماما في علم الكلام وأديان الأمم ، ومذاهب الفلاسفة . يلقب بالأفضل . ولد في شهرستان (بين نيسابور وخوارزم) وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ ، فأقام ثلاث سنين ، وعاد إلى بلده .وتوفي بها. قال ياقوت في وصفه : (الفيلسوف المتكلم، صاحب التصانيف ، كان وافر الفضل ، كامل العقل) من كتبه (الملل والنحل) و (نهاية الإقدام في علم الكلام) و (الإرشاد إلى عقائد العباد) و (تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام) و (مصارعات الفلاسفة) و (تاريخ الحكماء) و (المبدأ والمعاد) و (تفسير سورة يوسف) بأسلوب فلسفي و (مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار) في التفسير . انظر الزركلي . الأعلام . ج٦ص٢١٥، وابن خلكان . وفيات الأعيان ج٤ص٢٧٣ وكحالة . معجم المؤلفين ج١٠ص١٨٧

(٣) الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم . نهاية الإقدام في علم الكلام . حرره وصححه ألفرد جيوم . بدون .ت . ص٥.

ومن ذلك أيضاً قول الآمدي[1] : " وذهب أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم من أهل الشرائع الماضين وجماعة من الحكماء المتقدمين ، إلى أن كل موجود سوى الواجب بذاته فموجود بعد العدم ، وكائن بعد أن لم يكن . وأن الحكم له بالمعية مع الواجب الأبدية واللازم السرمدية مما لا سبيل إليه ، ولا معول لأرباب العقول عليه ، بل الباري تعالى كائن ولا كائن ، ومتقدم بالوجود ولا موجود ، وأن ما أبدعه لم يكن معه ، بل هو المنفرد بالأبدية ، المتوحد بالسرمدية ، خالق الخلق بعد العدم ، ومعيدهم بعد الرمم ، إن الله على كل شيء قدير ".[2]

ويظهر مما تقدم أن المتكلمين قد استقوا عقيدتهم في القول بحدوث العالم من القرآن الكريم ، حيث عرض لقضية الخلق في كثير من سوره وآياته ، وقد رأى المتكلمون أن الخلق الوارد في القرآن الكريم يعني الإيجاد والإحداث ، أي إبراز الشيء من العدم إلى الوجود ، واستندوا في ذلك إلى كثير من آيات الكتاب العزيز التي شملت ألفاظاً كالخلق والفتق والإبداع وغيرها ، وحملوها على الإيجاد من العدم . وسوف يأتي بيان هذه الألفاظ في حينه عند ذكر الفصل الخاص بالأدلة .

ولما كانت الفرق الكلامية الثلاث ــ المعتزلة والأشعرية والماتريدية ــ قد اجتمعت على القول بحدوث العالم ، فقد رأيت أن أجعل لكل فرقة مبحثاً خاصاً يبين موقفها التفصيلي من هذه المسألة .

---

(١) سيف الدين الآمدي (٥٥١ - ٦٣١ هـ) علي بن محمد بن سالم التغلبي ، أبو الحسن ، سيف الدين الآمدي : فقيه ، أصولي ، متكلم ، حكيم ، باحث . أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها ، كان في أول اشتغاله حنبلي المذهب ، وانحدر إلى بغداد وقرأ بها على ابن المني أبي الفتح نصر بن فتيان الحنبلي ، وبقي على ذلك مدة ثم انتقل إلى مذهب الإمام الشافعي، وتعلم في بغداد ثم انتقل إلى الشام واشتغل بفنون المعقول وحفظ منه الكثير وتمهر فيه وحصل منه شيئاً كثيراً ، ولم يكن في زمانه أحفظ منه لهذه العلوم . ثم انتقل إلى الديار المصرية وتولى الإعادة بالمدرسة المجاورة لضريح الإمام الشافعي ، رضي الله عنه ، وتصدر بالجامع الظافري بالقاهرة مدة ، واشتهر بها فضله واشتغل عليه الناس وانتفعوا به وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة ، فخرج مستخفيا إلى " حماة " ومنها إلى " دمشق " فتوفي بها .له نحو عشرين مصنفا ، منها " الإحكام = = في أصول الأحكام " ومختصره " منتهى السول " و " أبكار الأفكار " و" لباب الألباب " و " دقائق الحقائق " و " المبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين " . انظر : الزركلي . الأعلام . ج٤ص٣٣٢ ، وابن خلكان . وفيات الأعيان ج٣ص٢٩٣ وج٧ص١٥٥

(٢) الآمدي ، علي بن محمد . غاية المرام في علم الكلام . ٢٠٠٤م . ط١. تحقيق أحمد فريد المزيدي . دار الكتب العلمية . بيروت . ص٢١٦

المبحث الأول

العالم بين القدم والحدوث عند المعتزلة

يرى الكثير من الباحثين أن فرقة المعتزلة هم من أوائل الذين أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام ، وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض ، وقالوا : الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة ، وما لا ينفك عن الحوادث أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا أول لها . وهذا ما يؤرخه ابن تيمية لظهور هذا المذهب عند المسلمين .(١)

وقد ذكر أن أبا الهذيل العلاف(٢) هو أول فيلسوف مسلم حاول حل المشكلة الطبيعية ، ولكن في ميدان عمل القدرة الإلهية في محيط أهم مقدور لها وهو العالم ، والذي رآه متغيراً غير ثابت ، فعالج مشكلة التغير بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ ، أو المذهب الذري(٣). فالعالم عنده يتكون من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة ، أو الأجزاء التي لا تتجزأ ، وهي بسيطة لا تركيب فيها ، ويتصف هذا الجزء بأنه لا طول له ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع فيه ولا افتراق . وعن طريق اجتماع الجواهر الفردة يحدث الكون وبانفصالها يحدث الفساد .(٤)

ويؤكد هذا المذهب إثبات تناهي المخلوقات الحادثة ، وأن لها كلاً وجميعاً وغاية ونهاية على خلاف الخالق . ويعتبر هذا القول معارضة صريحة لما سبقه من مذاهب تبنت القول بقدم العالم ، حيث تتحكم الآلية البحتة في مصدر الذرات ، بينما المحرك لهذه الذرات عند العلاف هو

---

(١) ابن تيمية . منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية . بدون . تحقيق محمد رشاد سالم . مكتبة دار العروبة . ج١ ص٢٢١ و انظر شرف. الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . مرجع سابق ص١٨٢

(٢) أبو الهذيل العلاف هو محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى ، مولى عبد القيس ، أبو الهذيل العلاف : من أئمة المعتزلة . ولد في البصرة سنة ١٣٥هـ واشتهر بعلم الكلام . قال المأمون : أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام . له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات. وكان حسن الجدل قوي الحجة ، سريع الخاطر .كف بصره في آخر عمره ، وتوفي بسامرا سنة ٢٣٥هـ . له كتب كثيرة ، منها كتاب سماه (ميلاس) على اسم مجوسي أسلم على يده . انظر الزركلي . الأعلام . ج٧ ص١٣١ ، وابن خلكان . وفيات الأعيان ج٤ ص٢٦٥ ، و كحالة . معجم المؤلفين . ج١٢ ص٩٢. وابن النديم . الفهرست . ج١ ص٢٠٣

(٣) وهو يتفق في بعضه مع فلسفة ديمقريطس في العالم ، ولعل العلاف قد أفد منها .

(٤) انظر : ابن تيمية . المرجع السابق . ج١ ص٢٢١ ، و انظر شرف . الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . ص١٨٢

الله تعالى ، الذي يخلق الذرات ويتحكم بحركاتها ، وكل ذلك خاضع للإرادة الإلهية والعلم الإلهي المحيط بكل شيء .[١]

فالجوهر الفرد إذاً هو النظرية المشتركة بين المتكلمين ، قال بها أغلب المعتزلة ، ثم توسع فيها متأخروالأشاعرة ووضعوها في صورتها الكاملة ، واستخدموها للبرهنة على كثير من المشكلات الكلامية ؛ كان أهمها البرهنة على حدوث العالم ، واعتبرت صيغة إسلامية لفكرة الخلق ، تتصدى لنظريات اليونانيين في تفسير العالم الطبيعي .[٢]

أما النظام[٣] وهو من فلاسفة المعتزلة ومعاصر للعلاف ، فلم يقبل فكرة الجزء الذي لا يتجزأ ، وقال لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، وزعم أنه ليس بجزء من الأجزاء إلا ويقسمه الوهم إلى نصفين ، أي بالقوة لا بالفعل .[٤] وهنا يطلع علينا النظام بنظرية جديدة هي نظرية " الطفرة "[٥] ، ومؤداها أن الجسم قد يكون في مكان ثم يطفر منه إلى المكان السادس أو العاشر من غير مضي بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر . وتتفق فكرة الطفرة مع فكرته في الحركة . أما الأجسام فكلها متحركة حتى في الوقت الذي نحسبها فيه ساكنة . ولذلك ذهب النظام إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادن ونبات وحيوان وإنسان ، ولم يتقدم خلق

---

(١) انظر : النشار ، علي سامي . نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ١٩٤٥م . بدون . ط . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . ص١٠٩ ، وقارن : شرف . الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . ص١٨٢

(٢) عبد الله ، وجيه أحمد . الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة . بدون . دار الوفاء . الإسكندرية . ص٢٠ ، وانظر أبو ريان . محمد علي . تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام . ١٩٨٦م . دار المعرفة الجامعية . الاسكندرية . ص٢٥٤

(٣) النظام إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري ، أبو إسحاق النظام : من أئمة المعتزلة ، قال الجاحظ : (الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فإن صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك) . تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين ، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه . وبين هذه الفرقة وغيرها مناقشات طويلة . وقد ألفت كتب خاصة للرد على النظام وفيها تكفير له وتضليل . أما شهرته بالنظام فأشياعه يقولون إنها من إجادته نظم الكلام ، وخصومه يقولون : إنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة . وفي كتاب (الفرق بين الفرق) أن النظام عاشر في زمان شبابه قوماً من الثنوية وقوماً من السمنية وخالط ملاحدة الفلاسفة وأخذ عن الجميع . توفي سنة ٢٣١ هـ . انظر . الزركلي . الأعلام . ج١ ص٤٣ ، و كحالة . معجم المؤلفين . ج١ ص٣٧.

(٤) الأشعري ، علي بن إسماعيل . مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين . ١٩٥٠ م . ط١. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . مكتبة النهضة . القاهرة . ج٢ ص١٦

(٥) الطفرة في اللغة الوثبة ، والمراد منها : انتقال الجسم من أجزاء المسافة ، إلى أجزاء أخر ، من غير أن يحاذي ما بينهما من أجزائها ، وقد يعبر عنها بترك محاذاة الأوسط . انظر : مجمع البحوث الإسلامية . شرح المصطلحات الكلامية . مرجع سابق . ص٢٠٠

إنسان خلق إنسان آخر حتى آدم نفسه .أما التقدم والتأخر فلا يكون في وجودها أو حدوثها ، وإنما في صدورها عن أماكنها ، أي أن الله أكمن[١] بعض الموجودات في بعض . فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت أي حدثت لها حركة ، والحركة هي العرض الوحيد الثابت . والعالم عنده يتكون من أعراض هي أجسام لطيفة ، والله لا يعطي الناس القدرة على كل شيء من الأعراض سوى الحركة .[٢]

وعلى كل فإن ما سبق إنما هو إشارات حول مواقف المعتزلة من مسألة حدوث العالم تبين أنهم كانوا سباقين في محاولات الرد على القائلين بالقدم . ولما كان من العسير الوقوف على آراء جميع أصحاب الاعتزال حول المسألة ، إذ في ذلك إطالة بلا جدوى و خروج عن هدف الرسالة ، رأيت أن أتناول أنموذجاً من المعتزلة لبيان موقفهم من حدوث العالم ، وقد اخترت القاضي عبد الجبار الهمذاني لما له من منزلة عند المعتزلة ، " فقد انتهت إليه الرياسة في مذهب الاعتزال حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع . وصار الاعتماد على كتبه ومسائله . حتى نسخت كتب من تقدمه من المشايخ ".[٣]

موقف القاضي عبد الجبار من حدوث العالم وقدمه :

إن النقطة الأولى التي يتحرك منها برهان القاضي على حدوث العالم هي أفعال الله ، التي تدل على وجوده تعالى ، وإن كانت هذه القضية استدلالية ، فإنها تعتمد أيضاً على معرفة ضرورية أولية ، وهي أن لكل فعل فاعلاً وكل حادث له محدث ، وهذا نعرفه من الضرورة المباشرة من أفعالنا أو أفعال الشاهد بصورة عامة ، لذلك فالطريق إلى معرفة الله هو الأفعال من

---

(١) الكمون عند مثبتيه أن يبطن في الجسم الكون ، بأن ينفذ من ظاهر أجزائه إلى بواطنها ، أو أن لا يظهر حكم الكون وإن كان موجوداً في الجوهر . فيرى ساكناً مثلاً مع أن الحركة كامنة فيه غير ظاهرة . انظر : مجمع البحوث الإسلامية . شرح المصطلحات الكلامية . مرجع سابق . ٢٩٧

(٢) انظر شرف . الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . مرجع سابق ص١٨٢. وانظر : عبد الله ، وجيه أحمد . الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة . مرجع سابق ص٢٩ ، وانظر الأشعري مقالات الإسلاميين ج٢ص١٨

(٣) انظر بدوي ، عبد الرحمن . مذاهب الإسلاميين . ١٩٨٣م . ط٣ . دار العلم للملايين . بيروت . ج١ ص٣٨٤

خلال قياس الغائب على الشاهد ، فما دام الفعل لا بد له من فاعل على ما نرى في العالم الفيزيائي أو في الشاهد ، فإن العالم لا بد له من محدث هو الله .[١]

فبعد إثباته للأعراض وحدوثها ، وإثبات أنها تحتاج لمحدث ، يبين القاضي أن الاستدلال بالأجسام على الله تعالى أولى من الاستدلال بغيرها لوجوه : أولها : أن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل جميعاً ، وليس كذلك الأعراض .وثانيها : هو أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العالم بحدوث الأجسام ، والثالث : هو أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها ، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض .[٢]

ثم يبين القاضي أن الطريق إلى معرفة حدوث الأجسام يكون بطرق ثلاثة :

" أحدها : أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ، ونعرفه بتوحيده وعدله ، ونعرف صحة السمع ، ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام .

والثاني: هو أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ونعلم قدمه ، ثم نقول : لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلاً لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس ، والاشتراك في صفة من صفات النفس ، يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى فيجب أن لا تكون قديمة ، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، وإذا لم يكن على أحدهما ، كان على الآخر لا محالة .

أما الوجه الثالث : وهو الذي يقرر القاضي أنه الدلالة المعتمدة عنده ، ويبين أن أول من استدل بها شيخه أبو الهذيل ، وتابعه باقي الشيوخ . وتحريرها هو أن نقول : إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها ، وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله ".[٣]

---

(١) انظر: الهمذاني ، القاضي عبد الجبار بن أحمد . المحيط بالتكليف . بدون . تحقيق عمر السيد عزمي . الدار المصرية للتأليف والترجمة . ص٣٦ - ٣٧ ، وانظر : الراوي ، عبد الستار . العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي . ١٩٨٠م . ط١. المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت . ص٢٩٠

(٢) الهمذاني ، القاضي عبد الجبار بن أحمد . شرح الأصول الخمسة . ٢٠٠١م . ط١. دار إحياء التراث ، بيروت . ص٥٥

(٣) المرجع السابق نفسه .

لذلك رتب القاضي براهينه على وجود الله بالاستدلال على الأجسام وحدوثها عبر أربع مسائل أطلق عليها " دعاوى " حرصاً منه على عدم قبوله المسلمات العامة دون مناقشتها ، فهو يرفض أن يسميها إلا باسمها الدال على أنها قابلة للنظر والنقد وأنها ليست شيئاً يتسم بالبداهة أو الضرورة ، فالقاضي أطلق على مقدمات أدلته (دعاوى) زيادة في الحيطة والحذر ، إذ علم أنه من الممكن دحض حجة يعتمد عليها بحجة أقوى منها ، فسماها (دعوى) قابلة للتمحيص وتقليب الرأي فيها ، ثم يحاول إثباتها ــ منطقياً ــ عن طريق افتراض معارضات حتى في أدق الأمور وأقربها إلى التسليم والاقتناع .[١]

وهذه الدعاوى الأربع هي : الأولى : أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . والثانية : أن هذه المعاني محدثة . والثالثة : أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها . والرابعة : أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها .[٢]

أما الدعوى الأولى فقد استهدف القاضي من البرهان على صحتها ، إبطال قول أصحاب الهيولى في قدم الأجسام ، لذلك أثبت القاضي أن الأعراض المتغيرة بمعانيها الأربعة " الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، تدل على حدوث الأجسام .[٣]

والاستدلال عبر هذه الأعراض وأكوانها على خلق العالم يتبدى ، بأن الأجسام تشغل حيزاً لأنها ذات صفة " حجمية " مادية ، لذلك فهي لا تخلو عن كونها مجتمعة أو متفرقة ، متحركة أو ساكنة . يقول القاضي : " وتحرير الدلالة على ذلك ، هو أن الجسم حصل مجتمعاً في حال كان يجوز أن يبقى مفترقاً والحال واحدة ، والشرط واحد ، فلا بد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل مجتمعاً ، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه ، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى . فإن قيل : ومن أين أن هذا الجسم حصل مجتمعاً في حال كان يجوز أن يكون مفترقاً ؟ قلنا : هذا الحكم معلوم ضرورة في الأجسام الحاضرةً التي اختبرناها وسبرناها ، وأما

---

(١) الراوي . العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي . مرجع سابق . ص٢٩١

(٢) الهمذاني ، القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . ص٥٥

(٣) المرجع السابق نفسه ، وانظر : زهرة ، أحمد علي . بين الكلام والفلسفة عند الخوارج والمعتزلة . ٢٠٠٤م . ط١. نينوى للدراسات والنشر . دمشق. ص١٨٤ـ ١٨٥ وانظر الراوي . العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي . مرجع سابق . ص٢٩٢

في الأجسام الغائبة فيعلم بالرد إلى الأجسام الحاضرة . فنقول : إنما وجب ذلك في هذه الأجسام لتحيزها ، والتحيز ثابت في الأجسام الغائبة ، فيجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً هناك ".[١]

وأما الدعوى الثانية ، وهي الكلام في حدوث الأعراض ، والخلاف فيها مع أصحاب الكمون والظهور ،" فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق ، وقالوا : إن الاجتماع متى ظهر كمن الافتراق ، وإذا ظهر الافتراق كمن الاجتماع ".[٢]

والقاضي يستدل على دعواه الثانية هذه بقوله : " وتحرير الدلالة على ما نقوله في ذلك ، هو أن العرض يجوز عليه العدم ، والقديم لا يجوز أن يعدم ، ولا يجوز أن يكون قديماً ؛ وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً ، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين ، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة . فهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما ، أن العرض يجوز عليه العدم ، والثاني ، أن القديم لا يجوز عليه العدم .[٣]

أما الأول ، فالدليل عليه ، هو أن الجسم المجتمع إذا افترق فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو : إما أن يكون باقياً فيه كما كان ، أو زائلاً عنه . لا يجوز أن يكون باقياً فيه كما كان . وإذا كان زائلاً فلا يخلو : إما أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال ، أو بطريقة العدم . لا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال لأن الانتقال محال على الأعراض ، فلم يبق إلا أن يكون زائلاً بطريقة العدم على ما نقول ".[٤]

ثم يستدل القاضي على استحالة العدم في حق القديم قائلاً : " وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، فهو أن القديم قديم لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . وهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما أن القديم قديمٌ لنفسه ، والثاني أن الموصوف بصفةٍ من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال . أما الذي يدل على أن القديم قديمٌ لنفسه ، هو أنه لا يخلو : إما أن يكون قديماً لنفسه أو بالفاعل

---

(١) الهمذاني ، القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . مرجع سابق . ص٥٦ ـ ٥٧ وانظر الهمذاني ، القاضي عبد الجبار . المحيط بالتكليف . مرجع سابق . ص٤١ـ ٤٣

(٢) بدوي ، عبد الرحمن . مذاهب الإسلاميين . مرجع سابق ج١ ص٣٩٩

(٣) الهمذاني ، القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . ص٦٢ وانظر له . المحيط بالتكليف . ص٥٨ ـ ٦٢

(٤) السابق نفسه .

أو لمعنى ، لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ولا لمعنى ، فلم يبق إلا أن يكون قديماً لنفسه على ما نقوله .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل ؟ قلنا : لأن من حق الفاعل أن يكون متقدماً على فعله ، وما تقدمه غيره لا يجوز أن يكون قديماً ، لأن القديم هو ما لا أول لوجوده ".[١]

ويذكر القاضي دليلاً آخر على أن القديم لا يجوز أن يعدم فيقول : " وأحد ما يدل على أن القديم لا يجوز أن يعدم، هو أن القديم باق والباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجرى الضد ، فيجب أن لا ينقضي القديم أصلاً لأنه لا ضد له ولا ما يجري مجرى الضد ."[٢]

وأما الدعوى الثالثة ، وهي الكلام في أن الأجسام لا يجوز خلوها من الأكوان ، ويعتبر البرهان على هذه الدعوى هو البرهان ذاته على الدعوى الأولى فهو قسمة مشتركة بين القضيتين في عدم جواز خلق الأجسام من الأكوان الأربعة ، وليس كما قرر أصحاب الهيولى ، من أن الأعيان قديمة ، والتراكيب محدثة ، وعبروا عنها بعبارات هائلة " حسب تعبير القاضي " نحو الاستقص والبسيط والطينة والعنصر والهيولي إلى غير ذلك ".[٣]

والدليل على حاجة الأجسام إلى الأعراض كما يقول القاضي : " أن الجسم لو جاز خلوه عن هذه المعاني لجاز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو احترازاً عن اللون ، فإنه وإن صح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو منه بعد وجوده فيه ".

وثمة دليلٌ ثانٍ يضيفه القاضي إلى الدليل السابق ، وهو : " أن كل جسمين إما أن يكون بينهما بونٌ ومسافةٌ أو لا يكون ، فإن كان بينهما بونٌ ومسافةٌ كانا مفترقين ، وإن لم يكن كانا مجتمعين . فقد صح أن الجسم لم ينفك من هذه المعاني ".[٤]

وأما الدعوى الرابعة وهي الكلام في أن الجسم إذا لم ينفك عن الحوادث وجب أن يكون محدثاً

---

(١) الهمذاني ، القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . مرجع سابق . ص ٦٤

(٢) الهمذاني . المرجع السابق . ص ٦٥

(٣) المرجع السابق . ص٦٧ ، وانظر الراوي . العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي .مرجع سابق ص٢٩٤

(٤) الهمذاني ، القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . ص٦٨ وانظر له . المحيط بالتكليف . ص٤٦ ـ ٥٠

مثلها ، وهذه الدعوى تواجه شبه الاتجاهات المادية بكل مستوياتها ، والقاضي يجعل الخلاف فيها مع الملحدة وابن الراوندي .[١]

والدليل على صحة هذه الدعوى : " هو أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها ، وجب أن يكون حظه في الوجود كحظها ، وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن ، فوجب في الجسم أن يكون محدثاً أيضاً وكائناً بعد أن لم يكن ، كالتوأمين إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين ".[٢]

وقد أورد القاضي شبه القائلين بقدم العالم ورد عليها ، ومنعاً للإطالة لن أذكرها هنا فإنني سأتناولها بالتفصيل في الفصل التالي .[٣]

والجدير بالذكر أن أغلب المعتزلة بل والمتكلمين قد اعتمدوا في إثباتهم لحدوث العالم على هذه المقدمات أو الدعاوى التي تمثل في جوهرها نظرية الجوهر الفرد التي ينسب السبق فيها إلى العلاف كما سبق بيان ذلك ، وإنما وقع الاختلاف في الألفاظ والعبارات والأساليب وإن كان المضمون واحداً .

" ولعل أبرز خصائص نظرية القاضي في إثبات صدق الدعاوى الأربع على الوجود الإلهي ، وخلق العالم ، هو تماسك نسقها العقلي وتسلسلها المنطقي الرصين ، فإذا أردنا أن نجمع بين

---

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٦٩ . وابن الراوندي : هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي ، من سكان بغداد . نسبته إلى (راوند) من قرى أصبهان ، عالم مشهور و فيلسوف مجاهر بالإلحاد . كان أولاً من متكلمي المعتزلة ثم تزندق واشتهر بالإلحاد ، ويقال : كان غاية في الذكاء . له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام ، وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم . وقال فيه ابن الجوزي : الملحد الزنديق ، وإنما ذكرته ليعرف قدر كفره فإنه معتمد الملاحدة والزنادقة . توفي سنة خمس وأربعين ومائتين برحبة مالك بن طوق التغلبي ، وقيل : ببغداد ، وتقديرعمره أربعون سنة . انظر : الزركلي . الأعلام . مرجع سابق . ج١ ص٢٦٧ ، وانظر : ابن خلكان . وفيات الأعيان . ج١ ص٩٤

(٢) الهمذاني ، القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . ص٦٩

(٣) انظر للاستزادة الهمذاني ، القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . مرجع سابق . ص٧٠

أصل وفرع بعلة من العلل في حكم من الأحكام ، فلا بد من أن يكون الأصل والفرع والحكم كله معلوماً لنا ، ليمكننا رد الأصل إلى الفرع ، وذلك الحكم إلى تلك العلة ".[١]

ويشير بعض الباحثين إلى أنه يبدو من سائر مؤلفات القاضي عبد الجبار الباقية لدينا ، أنه لا يشير إلى فلاسفة الإسلام إطلاقاً ، إلا بعبارات غامضة لا يمكن تحديد انطباقها على فيلسوف بالذات ، اللهم إلا محمد بن زكريا الرازي . ويستنتج الباحثون من ذلك أن القاضي كان قليل البضاعة جداً من الفلسفة ، فحتى حجج الكندي في بداية العالم وعدم لا نهائيته لا يظهر لها أي أثر لديه ، مع أنها كانت تفيده فيما ذهب إليه ، كل هذا بالرغم من أنه عاش في فترة زاخرة جداً بالأفكار الفلسفية في العالم الإسلامي .[٢]

وفي نهاية هذا المبحث لا بد من الوقوف على أمر في غاية الأهمية وهو نسبة القول بقدم العالم إلى المعتزلة انطلاقاً من قولهم بشيئية المعدوم . حيث نجد كثيراً من المصادر الكلامية غير الاعتزالية ، تجعل فكرة المعدوم معنىً ضمنياً بالقول بأن العالم إنما وجد ليس من (لا شيء) بل من مادة أولى أو شيء ما هو " بالقوة " وهو مستقل عن فعل أي فاعل ولذلك فهو قديم أزلي مع الله تعالى .

يقول الماتريدي عن فكرة المعتزلة عن المعدوم : " قالت المعتزلة المعدوم أشياء وشيئية الأشياء ليست بالله ، وبالله إخراجها من العدم إلى الوجود. قال أبو منصور رحمه الله[٣] : فعليهم في ذلك تحقيق الأشياء في الأزل ، لكنها معدومة ثم وجدت من بعد. وفي تقديمها نفي التوحيد ؛ لما كانت الأشياء بعد معدومة ، فاختلفا في الخروج والظهور، وإلا فهي في القدم أشياء معدومة، فصيروا مع الله أغياراً في الأزل وذلك نقض للتوحيد . وفيما قالوا قدم العالم ؛ لأنه الأشياء سوى الله والمعدوم أشياء سواه لم يزل. وفي ذلك مخالفة جميع الموحدين في إنشاء الله تعالى الأشياء من لا شيء ، وعلى قولهم إنما هو إنشاء بمعنى الإيجاد ، وإلا فهي أشياء قبل الإنشاء والله الموفق". ثم يقارن الماتريدي بين هذا القول وقول من يقول بقدم طينة العالم أو المادة الأولى "الهيولى" فيقول : " وفيما قالوا أيضاً إيجاب موافقة الدهرية في قولهم : طينة العالم قديمة

---

(١) الراوي ، عبد الستار . العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي .مرجع سابق ص٢٩٥

(٢) انظر : بدوي ، عبد الرحمن . مذاهب الإسلاميين . مرجع سابق ج١ ص٤٠٦

(٣) كذا في النص ، وهو من الأساليب التي كررها الماتريدي في ردوده على المخالفين .

، وكذلك قول أصحاب الهيولى : إن حدثت الأعراض فظهر بها العالم... وأيضاً من مضاهاتهم في هذا قول الثنوية : إن الأشياء كانت معدومة ثم وجدت من غير أن كانت به ، ثم إيجادها غير خروجها من العدم ".[1]

وفي معرض بيانه لمقالات المعتزلة التي اتفقت فرق المعتزلة عليها يقول الإمام الإسفراييني : " ومما اتفق جميعهم ــ المعتزلة ــ غير الصالحي من فضائحهم قولهم : إن المعدوم شيء ، حتى قالوا : إن الجوهر قبل وجوده جوهر ، والعرض عرض ..... ويقولون : إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود . وإذا وجد لم يزدد في صفاته شيء . بل هو الجوهر والعرض ، في حال وجودها على حقائقها المتحققة في حال العدم ، وهذا منهم تصريح بقدم العالم ".[2]

ونجد مثل النقد السابق عند عبد القاهر البغدادي في إنكاره على الكعبي دعواه إجماع المعتزلة على أن الله خلق ما خلق لا من شيء ، فقال : " وكيف يصح إجماعهم على ذلك والكعبي مع سائر المعتزلة ــ سوى الصالحي ــ يزعمون أن الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء ، والبصريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض كانت في حال عدمها جواهر وأعراضاً وأشياء . والواجب على هذا الفصل أن يكون الله خلق الشيء من شيء ، وإنما يصح القول بأنه خلق الشيء لا من شيء على أصول أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعدوم شيئاً .[3]

و يعزو البغدادي للمعتزلة أنهم قالوا : " إن الحوادث كانت قبل حدوثها أشياء وأعياناً وزعموا أن السواد كان سواداً وأثبتوا للمعدوم في حال عدمه كل اسم يستحق الموجود لنفسه أو لجنسه. ومنهم من أثبت الجسم في حال عدمه جسماً ". ثم ينتقدهم بأن مآل قولهم هذا هو إثبات قدم العالم وأنهم لم يجسروا على إظهاره فقالوا ربما يؤدي إليه . وحجته في ذلك هي أن الوجود ليس معنى زائداً على الذات " فإذا لم تزل الجواهر والأعراض عندهم في الأزل جواهر وأعراضاً وجب أن تكون في الأزل موجودة لأن وجودها ليس بأكثر من ذواتها ". ويعزو

---

(١) الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمد . كتاب التوحيد . ٢٠٠٦م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت .ص٦٤ ـ ٦٥

(٢) الإسفراييني . التبصير في الدين . مرجع سابق . ص٥٧

(٣) البغدادي . عبد القاهر . الفرق بين الفرق . مرجع سابق . ص٨٠

البغدادي في كتاب الفرق للخياط والجبائي[1] وابنه الاعتقاد بقدم العالم على أساس قولهم بالمعدوم .فيقول بعد أن يذكر قول الخياط في المعدوم وما يلزم عليه من قدم الأجسام " وهذا الإلزام متوجه على الخياط ، ويتوجه مثله على الجبائي وابنه في قولهما بأن الجواهر والأعراض كانت في حال العدم أعراضاً و جواهر ، فإذا قالوا : " لم تزل أعياناً وجواهر وأعراضاً ولم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها " فقد لزم القول بوجودها في الأزل ، وصاروا في تحقيق معنى قول الذين قالوا بقدم الجواهر والأعراض .[2]

ولعل القارئ يلحظ أن النصوص التي قدمتها سابقاً حول فكرة شيئية المعدوم ، قد جاءت كلها نقولات عن بعض خصوم المعتزلة ، مع أن المنهج الصحيح في البحث يقتضي نقل نصوص بعض المعتزلة وأقوالهم هم حول هذه القضية ، لا آراء خصومهم وأحكامهم ، والحقيقة أن ما دفعني إلى ذلك ، أنني لم أتمكن من الوقوف على شيء من نصوص المعتزلة حول هذه القضية ، اللهم إلا ما وجدته للعجالي المعتزلي[3] يقول فيه : " والفريق الثاني ــ من المعتزلة ــ زعموا أن وجود الذات زائد عليه ومنفك عنه فيجوزون كون الحقائق مقررة مع انتفاء الوجود عنها وهم جمع من المشايخ كأبي يعقوب الشحام وأبي علي الجبائي وأبي هاشم وأبي حسين الخياط وأبي القاسم البلخي وأبي عبد الله البصري وأبي إسحق بن عياش وقاضي القضاة وأبي رشيد وابن متويه وغيرهم ، وزعم هؤلاء أن المعدومات قبل حصولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق ، وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات ، بل في جعل تلك الذوات على صفة الوجود . ثم هؤلاء اتفقوا على أن الذوات لا تختلف إلا بالصفات ثم اختلفوا في أنها هل هي موصوفة

---

(١) الخياط : هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، أبو الحسين ابن الخياط : شيخ المعتزلة ببغداد. تنسب إليه فرقة منهم تدعى (الخياطية) قيل : هو أستاذ الكعبي ، له كتب أهمها الانتصار في الرد على ابن الراوندي ، توفي نحو ٣٠٠هـ ، أما الجبائي فهو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب بن سلام ، المتكلم المشهور العالم ابن العالم ؛ كان هو وأبوه من كبار المعتزلة ، ولهما مقالات على مذهب الاعتزال ، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما ، وتبعته فرقة سميت " البهشمية " نسبة إلى كنيته " أبي هاشم " وكان له ولد يسمى أبا علي . ولد الجبائي سنة سبع وأربعين ومائتين. وتوفي سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة ببغداد ، انظر: الزركلي . الأعلام . ج٣ ص٣٤٧ و ج٤ ص٧ ، وانظر : ابن خلكان : وفيات الأعيان : ج٣ ص١٨٣

(٢) انظر البغدادي . عبد القاهر . الفرق بين الفرق . مرجع سابق . ص١٣٢ ، وانظر الآلوسي ، حسام الدين . دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي . ١٩٨٠م . ط١. المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت . ص١٧٩

(٣) النجراني : هو تقي الدين مختار بن محمود العجالي ، نسبة إلى عجلة من ذمار اليمن ، والنجراني نسبة إلى نجران ضمن ذمار اليمن ، من كبار المعتزلة المتأخرين في القرن السابع الهجري ، وقيل : إنه آخر كبار المعتزلة . انظر : النجراني ، مختار بن محمود العجالي الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء . ١٩٩٩م . بدون ط . تحقيق السيد محمد الشاهد . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . القاهرة . مقدمة محقق الكامل في الاستقصاء ، السيد محمد الشاهد . ص٤٢ـ ٤٣

بالصفات في حال عدمها أم لا ؟ فذهب أبو إسحق بن عياش وأبو القاسم الكعبي إلى أنها ليست موصوفة بشيء من الصفات . والذي نقل عن الكعبي أن المعدوم شيء ، فمن الجائز أن يكون مراده أنه معلوم على ما ذهب إليه أبو الحسين البصري ، وهو غير كونه ذاتاً ، وكذلك هم يستدلون بكونه معلوماً على كونه ذاتاً ... إلى أن يقول : " وظهر أن قولهم في أن المعدوم ذات وأن الوجود زائد عليه موردهم موارد السفسطة وحقيق على العاقل أن يتفطن عند ذلك بخطآنه في الأصل الذي أداه إلى هذا الباطل ".[١]

ولعل صعوبة الوقوف على نصوص صريحة للمعتزلة حول فكرة المعدوم هي التي دفعت الباحث حسام الدين الآلوسي للقول : " إن المصادر المبكرة نسبياً التي تنسب للمعتزلة القول بالهيولى يلعب أكثرها بالألفاظ . فالماتريدي مثلاً في هجومه على المعتزلة في مسألة المعدوم هذه يعتمد على القول الذي ينسبه لهم وهو : " إن شيئية الأشياء ليست بالله " . لكن المعتزلة بقولهم : " إن ماهيات الأشياء ليست بجعل جاعل " لا يريدون أنها ليست مخلوقة أو مبدعة . بل المعنى هو أنها بالرغم من كونها مبدعة فإن التمايز بين الجواهر والأعراض هو لذاتها . وبهذا فقد زال غموضٌ كان يشكل أحد الأسس الهامة التي عليها بني اتهام المعتزلة بقدم العالم ".[٢]

أما البغدادي فهو ــ كما يرى الآلوسي ــ لا يقبل رأيه ما لم يؤيد قوله آخرون . أما المصادر المتأخرة ابتداءً من القرن الخامس الهجري فما بعد فإنها لا تقوم على فهم صحيح للمسألة ولكنها متأثرة بتأثيرات فلسفية وخصوصاً فكرة " الممكن ". ففكرة " المعدوم " عند المعتزلة الذي هو غير موجود بالفعل ، ومع ذلك فهو حاصل على نوع من الوجود منذ الأزل – كمعلوم – امتزج عند خصوم المعتزلة بفكرة " الإمكان " الأرسطية والهيولى الأفلاطونية وادعي بعدئذ أنها أخذت منها.[٣]

والآلوسي بهذا يعتبر نموذجاً ذا دلالة على آراء الباحثين المعاصرين في الموضوع حيث يرى أنها تقوم على وجهة نظر خصوم المعتزلة . كما يرى أن الباحثين المحدثين لم يدرسوا هذا

---

(١) انظر : المرجع السابق . ص١٧٠ ـ ١٧٣

(٢) الآلوسي ، حسام الدين . دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي . ص١٨٩

(٣) المرجع السابق نفسه .

الموضوع دراسة جدية . وغالبية – إن لم يكن كل – من تناول موضوع المعدوم عند المعتزلة اعتبر كأمر مسلم أن المعتزلة أرادوا " بالمعدوم " شيئاً قريباً من فكرة الهيولى الأفلاطونية .[١] ومن هؤلاء مثلاً محمود قاسم الذي يقول : " فقال المعتزلة : إن الله يخلق العالم من العدم ، ولكنهم انتهوا كما قلنا إلى أنهم وصفوا العدم بأنه ذات ، ويمكن القول على نحو ما بأنهم لم يتخلصوا من تأثير أرسطو وأفلاطون ".[٢]

غير أن المتتبع لرأي الأشعري في الموضوع يجد أن ما يقدمه الأشعري يدل بوضوح على أن مشكلة المعدوم لا تتعلق أصلاً بمسألة " أصل العالم " ، بل بمشكلة تعلق العلم بالمعدوم وبمعنى " الشيء " ، وذلك أن من يستخدم كلمة " شيء " لتدل على الموجود وغير الموجود على أساس أنه في كلا الحالين يمكن أن نخبر عنه ونعلمه ونميزه من غيره ، يرى أن المعدوم هو شيء بينما من يعتبر كلمة " شيء " مساوية للموجود حقيقة فقط ينكر أن يكون المعدوم شيئاً .[٣]

ففي مقالات الإسلاميين ينسب الأشعري لعباد بن سليمان أنه كان يقول " الله لم يزل عالماً بالمعلومات والأشياء والجواهر والأعراض والأفعال والخلق ، ولم يقل إنه لم يزل عالماً بالأجسام ، ولم يقل إنه لم يزل عالماً بالمفعولات ، ولم يقل إنه لم يزل عالماً بالمخلوقات وكان يقول : " المعلومات معلومات لله قبل كونها ، وإن المقدورات مقدورات قبل كونها ، وإن الأشياء أشياء قبل أن تكون وكذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون ، وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون ، والأفعال أفعال قبل أن تكون ، والمخلوقات مخلوقات قبل أن تكون ، ويحيل أن تكون الأجسام أجساماً قبل كونها ، والمخلوقات مخلوقات قبل أن تكون ، والمفعولات مفعولات قبل أن تكون".[٤] والمهم في هذه المقتبسات هو التمييز بين الأشياء والجواهر والأعراض التي هي أشياء

---

(١) المرجع السابق . ص١٨٨

(٢) قاسم ، محمود . ابن رشد وفلسفته الدينية . ١٩٦٩م . ط٣. مكتبة الأنجلو المصرية . ص١٥٧ـ ١٥٨ ، وقارن : الشافعي . الآمدي وآراؤه الكلامية . مرجع سابق . ص٣٨٦

(٣) الألوسي ، حسام الدين . دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي . ص١٧٨

(٤) الأشعري ، علي بن إسماعيل . مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين . ١٩٥٠م . ط١. تحقيق محيي الدين عبد الحميد . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . ج١ ص٢٢٠

وجواهر وأعراض قبل أن تكون وبين المخلوقات والمؤلفات التي هي ليست مخلوقات ولا مؤلفات قبل أن تكون كذلك ".[١]

إن النتيجة التي يمكن الوقوف عليها من أية مناقشة جدية لهذه المشكلة على ضوء أقوال عباد هذه هي أن آراء عباد هذه لا تتضمن القول بوجود الجواهر والأعراض وجوداً حقيقياً في الخارج منذ الأزل . وعلى العكس فإن هذه المناقشة الجدية تظهر بجلاء أن عباداً إنما كان يرمي إلى القول بأن الجواهر هي معلومة لله جواهر متمايزة عن الأعراض. وأن الأعراض كذلك معروفة لله أعراضاً متميزة عن الجواهر وعن بعضها البعض . ويمكن التأكد من صحة هذا الاستنتاج بالحقيقة التالية وهي أنه كان يرى أن الجوهر – وهو عنده الجزء الذي لا يتجزأ ــــ لا يوجد إلا مركباً في جسم . وعلى حد تعبيره " الجسم هو الجوهر والأعراض التي لا ينفك منها " وعليه فالجوهر عنده لا ينفك عن الأعراض أي أن الجوهر لا يوجد إلا في جسم .[٢]

ويخلص الآلوسي بعد كل هذا إلى القول : إن المصادر المبكرة سواء أكانت اعتزالية أم غيرها تربط مسألة المعدوم بمسألة العلم ، وليس ثمة أية إشارة إلى أن المعتزلة كانت تفتش عن حل لمشكلة أصل العالم من وراء قولها بالمعدوم . لقد كانت المشكلة تدور حول ما إذا كان لغير الموجود أو " المعدوم " الذي لم يوجد بعد وجود آخر ذهني ، وإذا كان له مثل هذا الوجود فهل يصح حينئذ أن نسمي هذا المعدوم المعلوم شيئاً . ولذلك فإن الخلاف بين المعتزلة وبين خصومهم ممن يقول بقدم علم الله وبأن الموجودات أوجدت من لا شيء هو خلاف لفظي .[٣]

إن من الغريب أن يعتقد المعتزلة بقدم العالم على أساس قولهم بالمعدوم ، طالما أنهم هم الذين دفعوا بالمبدأ القائل " المشاركة في القدم تعني المشاركة في الألوهية " إلى أقصى حدوده حتى أنهم رفضوا القول بقدم صفات الله إذا اعتبرت غير ذاته .[٤]

---

(١) الآلوسي ، حسام الدين . دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي . ص١٨٥

(٢) الآلوسي ، حسام الدين . دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي . ص١٨٥

(٣) المرجع السابق نفسه ص١٨٩

(٤) المرجع السابق نفسه ص١٩٠

ومن الجهة الأخرى فإن الكتب الدينية والتاريخية تعيد وتكرر أن المعتزلة كانوا مدافعين أشداء ضد الدهرية القائلين بقدم العالم سواء أكان ذلك في مادته وصورته أم في مادته فقط .[١]

والذي أراه أن نسبة القول بقدم العالم إلى المعتزلة لقولهم بشيئية المعدوم ، وإن عدها الآلوسي تعصباً من قبل بعض المتكلمين ، فإنها تعد دليلاً على إنصاف المتكلمين وأمانتهم في النقل ، فهم رأوا أن القواعد التي التزمها المعتزلة تؤدي بهم إلى القول بقدم العالم ، لم يقصدوا في ذلك الافتراء عليهم ، ولم نجد أحداً منهم يقول بأن المعتزلة يصرحون بالقول بقدم العالم ، بل هم يقولون : " ويلزمهم بناء على قولهم بشيئية المعدوم القول بقدم العالم " ، تماماً كما يوجهون هذا الإلزام إلى الماتريدية نتيجة قولهم بصفة التكوين . وهذا دليل على إنصافهم وبيانهم للخطأ أياً كان مصدره .

ومن الإنصاف أن نقرر أن المعتزلة لم يقصدوا إلى القول بقدم العالم ، ولا يمكن لهم القول بذلك ، وهم القائلون بأن أخص وصف الألوهية هو القدم ، وأن الذوات إذا اشتركت في أخص الوصف اشتركت في سائر الصفات كما سبق بيانه ، فلو قالوا بقدم العالم في أي صورة لانتقض أصل المذهب وروحه ، وهو التوحيد وإفراد الله سبحانه بالقدم . فإن أضفنا إلى هذا أن القوم يؤكدون حدوث العالم بكل ما فيه ، وقد مر أن القاضي عبد الجبار قد تميز باعتماده على أدلة دقيقة في إثبات حدوث العالم ، فأبطل القول بالهيولى ، ووجوب أن يكون للحادث أول ، أي جواز العدم عليه [٢]، كما مر أن شيوخ المعتزلة قد ألفوا في الرد على أرسطو وغيره في قوله بقدم العالم أو الرضا به . وإن المرء ليسعد حقاً إذ يجد أن أحد أعداء المتكلمين والمعتزلة خاصة ، وهو ابن تيمية ، يدفع عنهم تهمة القول بالقدم ، وينهج الدكتور النشار ، وموقفه النقدي من المعتزلة معروف نفس المنهج ، وتلك هي روح الإنصاف والنزاهة .[٣]

---

(١) المرجع السابق نفسه ص١٩٠

(٢) انظر : الهمذاني : شرح الأصول الخمسة . ص٦٧ ، وله أيضاً : المحيط بالتكليف . ص ٦٦ ـ ٦٧

(٣) انظر : الشافعي . الآمدي وآراؤه الكلامية . مرجع سابق . ص٣٨٦

المبحث الثاني

العالم بين القدم والحدوث عند الأشاعرة

تقدمت الإشارة إلى أن جميع المتكلمين قد اهتموا بهذه المسألة اهتماماً كبيراً ، وجعلوا إثبات حدوث العالم أصلاً عظيماً من أصول الدين الإسلامي ، وعليه تتبني كثير من العقائد الإسلامية .

ولكننا نلحظ عند الأشاعرة اهتماماً واضحاً بهذه المسألة ، يمتازون به عن غيرهم ، فقد اعتبر الأشاعرة البحث في مشكلة قدم العالم أو حدوثه أو ما يمكن أن يسمى بمشكلة الخلق من أهم المسائل الرئيسة ، والموضوعات ذات الاهتمام الخاص في علم الكلام . وقد كرس الأشاعرة أكبر جهودهم الفكرية للقضاء على فكرة الأزلية ؛ لما رأو أنها تتعارض ــ من جانب ــ مع الدين الذي يرون أنه يقول بفكرة الخلق ، أي الإيجاد من العدم ، ــ ومن جانب آخر ــ مع المنطق أو العقل ، الذي لا يقبل التساوي بين الخالق والمخلوق ، أو الصانع والمصنوع ، في القدم أو في أي شيء .

ولذلك وجدنا غير واحد من العلماء والمفكرين ينسب إلى الأشاعرة التعصب في المسألة ، ويعيب عليهم منهجهم المتشدد في نفي القدم ، وقد مر بنا في الفصل السابق موقف ابن رشد ووصفه للأشاعرة ــ بالذات ــ بالتعصب والضلال ، لشدة حملهم على الفلاسفة وغيرهم ممن يرى القول بقدم العالم ، يقول ابن رشد : " حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال ، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة : وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربع . الطائفة التي تسمى الأشعرية ..."[(١)]، ونكتفي بهذا القدر نقلاً عن ابن رشد ، لأن الذي يعنينا في سياقنا هذا ، الحديث عن الأشاعرة الذين كان لهم دورٌ كبيرٌ في إرساء القواعد الهامة لهذه المسألة ، فمن جهة نجد لهم الفضل في وضع " نظرية الجوهر الفرد " في صورتها الكاملة ، ومن جهة أخرى يعتبر الأشاعرة وخصوصاً الإمام الغزالي أكثر من أسهم في هدم أركان الفلسفة ، وخصوصاً في أخطر مسألة قال بها الفلاسفة المسلمون ، وهي قدم العالم.

---

(١) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . مرجع سابق .ص٣٠

ومن أهم ما امتاز به الأشاعرة أيضاً في هذا الباب ، أنهم جعلوا هذه المسألة من أهم قضايا أصول الدين ، ورأى كثيرٌ منهم أن العلم بحدوث العالم ضروري وقطعي ، وأن من لم يقر به مخالف لما ورد به الكتاب العزيز ، بل ومسلمات العقل ــ عند البعض ــ .

ومن هنا وجدنا عدداً من الأشاعرة ، يكاد ينقل إجماع المسلمين وأهل الملل على القول بحدوث العالم . فمن ذلك مثلاً قول الشهرستاني : " مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها ، أن العالم محدث ومخلوق ، أحدثه الباري تعالى وأبدعه ، وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء ووافقتهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل طاليس وأنكساغوراس وأنكسيمانس ومن تابعهم من أهل ملطية ، ومثل فيثاغورس وأنبادوقليس وسقراط وأفلاطون من أثينية ويونان وجماعة من الشعراء والنساك ، ولهم تفصيل مذهب في كيفية الإبداع واختلاف رأي في المبادئ الأول ".[١]

ومن ذلك أيضاً قول الآمدي : " وذهب أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم من أهل الشرائع الماضين وجماعة من الحكماء المتقدمين ، إلى أن كل موجود سوى الواجب بذاته فموجود بعد العدم ، وكائن بعد أن لم يكن . وأن الحكم له بالمعية مع الواجب الأبدية واللازم السرمدية مما لا سبيل إليه ، ولا معول لأرباب العقول عليه ، بل الباري تعالى كائن ولا كائن ، ومتقدم بالوجود ولا موجود ، وأن ما أبدعه لم يكن معه ، بل هو المنفرد بالأبدية ، المتوحد بالسرمدية ، خالق الخلق بعد العدم ، ومعيدهم بعد الرمم ، إن الله على كل شيء قدير ".[٢]

بالإضافة إلى أننا وجدنا عدداً كبيراً من الأشاعرة ، يجعلون من خصوصيات أهل السنة وأهم ما يميزهم عن غيرهم قولهم بحدوث العالم ؛ فها هو الإمام الباقلاني[٣] يجعل العلم بأن العالم حادث من الواجبات التي يجب على المكلف اعتقادها والعلم بها .[١]

---

(١) الشهرستاني . نهاية الإقدام في علم الكلام . مرجع سابق . ص٥.

(٢) الآمدي . غاية المرام في علم الكلام . مرجع سابق . ص٢١٦

(٣) الباقلاني : (٣٣٨ - ٤٠٣ هـ) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ، أبو بكر : قاض ، من كبار علماء الكلام . انتهت إليه الرئاسة في مذهب الأشاعرة . ولد في البصرة ، وسكن بغداد فتوفي فيها . كان جيد الاستنباط ، سريع الجواب . وجهه عضد الدولة سفيراً عنه إلى ملك الروم ، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها . من كتبه " إعجاز القرآن " و " الإنصاف " و " مناقب الأئمة " و "دقائق الكلام "و " تمهيد الدلائل "و " التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة ". انظر : الزركلي . الأعلام . ج٦ ص١٧٦ ، وابن خلكان . وفيات الأعيان ج٤ ص٢٦٩ ، و كحالة . معجم المؤلفين . ج١٠ ص١٠٩. وحاجي خليفة . كشف الظنون . ج٦ ص٨٤

ونجد مثل ذلك عند الإمام عبد القاهر البغدادي[٢] ، حيث يعد ثاني الأركان والأصول التي اجتمع عليها أهل السنة و الجماعة : " العلم بحدوث العالم في أقسامه ، من أعراضه وأجسامه".[٣]

وكذلك نجد الإمام أبا المظفر الإسفراييني يذكر اعتقادات أهل السنة والجماعة ويجعل أول اعتقاداتهم : " أن تعلم أن العالم بجميع أركانه وأجسامه ، وما يشتمل عليه من أنواع النبات والحيوانات ، وجميع الأفعال والأقوال والاعتقادات ، كلها مخلوق كائن عن أول ، حادث بعد أن لم يكن شيئاً ولا عيناً ولا ذاتاً ولا جوهراً ولا عرضاً ".[٤]

وقد مر بنا أن القول بقدم العالم كان من المسائل التي لأجلها كفر الغزالي الفلاسفة ، وتبعه في ذلك عددٌ من العلماء .[٥]

ولا غنى لنا عن وقفة مع مؤسس المذهب الأشعري ، لنتعرف على موقفه من المسألة ، ثم نقف بعد ذلك مع بعض رجالات المذهب ، ومواقفهم من مسألة القدم والحدوث .

تقدم أن الأشاعرة اعتمدوا في إقامة أدلتهم على الحدوث على نظرية الجوهر الفرد ، التي قال بها المعتزلة ثم وضعها في صورتها الكاملة الأشاعرة ، ولا سيما أبو الحسن الأشعري[٦] ،

---

(١) انظر : الباقلاني ، محمد بن الطيب . الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به . ١٩٩٣م . ط٣. تحقيق محمد زاهد الكوثري . مكتبة الخانجي . القاهرة . ص٣٠

(٢) عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي ، البغدادي ، الشافعي (أبو منصور) فقيه ، أصولي ، متكلم ، أديب ، مشارك في أنواع من العلوم. ولد ببغداد ، ونشأ بها ، وسكن نيسابور ودرس في سبعة عشر علماً ، وكان ماهراً في فنون عديدة خصوصاً علم الحساب ، فإنه كان متقناً له وله فيه تواليف نافعة ، منها كتاب " التكملة " ، وكان عارفاً بالفرائض والنحو ، وله أشعار ، وكان ذا مال وثروة وأنفقه على أهل العلم والحديث ولم يكتسب بعلمه مالاً، وصنف في العلوم وأربى على أقرانه في الفنون ، وكان قد تفقه على أبي إسحاق الإسفراييني وجلس بعده للإملاء في مكانه بمسجد عقيل فأملى سنين ، واختلف إليه الأئمة فقرأوا عليه ، مثل ناصر المروزي وزين الإسلام القشيري وغيرهما " . من مؤلفاته الكثيرة : الكلام في الوعيد = =الفاخر في الأوائل والأواخر، شرح المفتاح لابن القاص في فروع الفقه الشافعي ، الملل والنحل ، كتاب التفسير ، التكملة في الحساب ، وله أشعار كثيرة . وتوفي سنة ٤٢٩ هـ بمدينة إسفرايين .انظر : ابن خلكان . وفيات الأعيان ج٣ ص٢٠٣ ، و كحالة . معجم المؤلفين . ج٥ ص٣٠٩ .

(٣) البغدادي ، عبد القاهر بن طاهر بن محمد . الفرق بين الفرق . ١٩٨٥م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت . ص٢٤٨،٢٥٢

(٤) الإسفراييني ، شاهفور بن طاهر بن محمد . التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين . ١٩٨٨م . ط٢. دار الكتب العلمية . بيروت . ص١٣٩

(٥) كالتفتازاني ، والدواني ، وابن تيمية ، وغيرهم ، وسيأتي بيان ذلك في الفصل الأخير .

(٦) أبو الحسن الأشعري ، علي بن إسماعيل بن إسحاق ، أبو الحسن ، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري : مؤسس مذهب الأشاعرة .كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين . ولد في البصرة سنة ٢٦٠هـ . وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم . وتوفي ببغداد سنة ٣٢٤هـ . قيل:

وتلميذه الباقلاني . فقد قال أبو الحسن الأشعري بنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ ، وهي عند الأشاعرة خاصة ، كانت بمثابة الأساس الذي هدموا به فكرة الإمكان عند المشائين ، والمادة القديمة الأرسطية .[١]

ولا شك أن الإمام الأشعري كان يريد أن يؤكد شمول الإرادة وشمول العلم ، وشمول القدرة الإلهية للموجودات ، ولا يتحقق هذا إلا إذا كانت الموجودات متناهية ، فيشملها العلم المحيط والقدرة المحيطة والإرادة المحيطة . " وهذا هو السبب الأساسي الذي جعل الأشعري ومن بعده الأشاعرة ؛ يعتنقون مذهب الجزء الذي لا يتجزأ ، بجانب أنهم حاولوا معارضة فكرة أرسطو عن المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك ، والمادة القديمة المتحركة ، وقد وضعوا في هذا المذهب الذري أساساً دينياً هو أن الله أزلي قديم ". [٢]

وفي أصول أهل السنة والجماعة يذكر الأشعري دليلاً على حدوث العالم فيقول : " ونبههم على حدثهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيآت وغير ذلك من اختلاف اللغات ، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيهم وفي غيرهم بما يقتضي وجوده ، ويدل على إرادته وتدبيره . حيث قال عز وجل : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[٣] فنبههم عز وجل بتقلبهم في سائر الهيآت التي كانوا عليها على ذلك ، وشرح بقوله عز وجل : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾[٤]وهذا من أوضح ما

بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب ، منها " إمامة الصديق " و " الرد على المجسمة " و " مقالات الإسلاميين " و " الإبانة عن أصول الديانة " و " رسالة في الإيمان " و " مقالات الملحدين " و " الرد على ابن الراوندي " و " خلق الأعمال " و " الأسماء والأحكام " و " استحسان الخوض في الكلام " و " اللمع في الرد على أهل الزيغ " يعرف باللمع الصغير . انظر : الزركلي . الأعلام . ج٤ص٢٦٣ ، وابن خلكان . وفيات الأعيان ج٣ ص٢٨٤ ، و كحالة . معجم المؤلفين . ج٧ ص٣٥.

(١) انظر شرف . الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . ص١٨٧ ، وانظر عبد الله ، وجيه أحمد . الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة . مرجع سابق . ص٤١

(٢) انظر : النشار ، علي . نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . مرجع سابق . ص١١١- ١١٢ ، وقارن : عبد الله ، وجيه أحمد . الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة . مرجع سابق . ص٤١

(٣) سورة الذاريات . الآية رقم : (٢١)

(٤) سورة المؤمنون . الآيات : (١٢- ١٤)

يقتضي الدلالة على حدث الإنسان ووجود المحدث له ، من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديماً ، ...وإذا كان هذا على ما قلنا وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير منتهياً إلى هيآت محدثة لم تكن الأجسام قبلها موجودة ؛ بل كانت معها محدثة ".[١]

ثم يبين الأشعري فساد قول الفلاسفة بالطباع[٢] وما يدعونه من فعل الأرض والماء والنار والهواء في الأشجار وما يخرج منها من سائر الثمار ، بقوله تعالى : ﴿ وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ ﴾ ثم قال عز وجل : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ .[٣]

أما تلميذ الأشعري ، أبو بكر الباقلاني الذي يعد النصير الأول لنظرية الجوهر الفرد من بين الأشاعرة ، فلا شك أنه لم يخرج عن اتجاه المتكلمين الذين ذهبوا إلى القول بحدوث العالم ، وأن الله سبحانه وتعالى أوجده من العدم ، وأنه لا قديم إلا الله تعالى .

وقد سلك الباقلاني في الاستدلال على حدوث العالم مسلكين ، اتخذ في المسلك الأول طريق أبي الحسن الأشعري ، حيث استدل بتغير العالم من حال إلى حال ، وانتقاله من صفة إلى صفة ، على حدوثه ، واتخذ من منهج القرآن الكريم والحديث النبوي دليلاً على صحة مسلكه .[٤]

يقول الباقلاني في مسلكه الأول للتدليل على حدوث العالم : " والدليل على حدوثه ــ أي العالم ــ : تغيره من حالٍ إلى حال ، ومن صفة إلى صفة ، وما كان هذا سبيله ووصفه كان محدثاً ، وقد بين نبينا صلى الله عليه وسلم هذا بأحسن بيان يتضمن أن جميع الموجودات سوى الله تعالى محدثة مخلوقة ، لما قالوا له : يا رسول الله : أخبرنا عن بدء هذا الأمر ؟ فقال : " نعم

---

(١) الأشعري ، أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر . بدون ت ، ط . تحقيق محمد السيد الجليند . المكتبة الأزهرية . ص٣٣- ٣٤

(٢) نظرية الطبائع عند الفلاسفة قائمة على أن جميع الموجودات لها طبع قسري لا تنفك عنه ، وهي نظرية باطلة .

(٣) سورة الرعد ، الآية رقم (٤)

(٤) رمضان ، محمد . الباقلاني وآراؤه الكلامية . ١٩٨٦م . مطبعة الأمة . بغداد . ص٣٥٩

. كان الله تعالى ولم يكن شيء ، ثم خلق الله الأشياء ".[1] فأثبت أن كل موجود سواه محدث مخلوق . وكذلك الخليل عليه السلام ، إنما استدل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة ؛ لأنه لما رأى الكوكب قال : هذا ربي ، إلى آخر الآيات ، فعلم أن هذه لما تغيرت وانتقلت من حال إلى حال دلت على أنها محدثة مفطورة مخلوقة ، وأن لها خالقاً ، فقال عند ذلك :﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ [2] ".[3]

وأما المسلك الثاني الذي يعتمد عليه الباقلاني في إثبات حدوث العالم ، فقد رجع فيه إلى منهجه الكلامي حيث استدل كبقية المتكلمين ، بحدوث الجواهر والأعراض على حدوث العالم ، فقد قسم المحدثات إلى جسم مؤلف ، وجوهر منفرد ، وعرض يقوم بالأجسام والجواهر ، وهو يعرف الجسم بأنه هو المؤلف ، فمفهوم الجسم يفيد التأليف والاجتماع . أما الدليل على إثبات حدوث الأعراض ؛ فهو بطلان الحركة عند مجيء السكون ؛ لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً ، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً ؛ وذلك مما يعلم فساده ضرورة .[4]

والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد بعدها ؛ وما لم يسبق المحدث محدث كهو ؛ إذ كان لا يخلو أن يكون موجوداً معه أو بعده ؛ وكلا الأمرين يوجب حدوثه . والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث أنا نعلم باضطرار أنه متى كان موجوداً فلا يخلو أن يكون متماس الأبعاض مجتمعاً ، أو متبايناً مفترقاً ؛ لأنه ليس بين أن تكون

---

(١) يشير إلى الحديث الذي يرويه عمران بن الحصين أنه قال : يا رسول الله ، أخبرنا عن أول هذا الأمر، فقال : " كان الله ولم يكن شيء غيره ". وهو حديث صحيح رواه البخاري . الحديث رقم : (٣١٩١) كتاب بدء الخلق . باب ما جاء في قول الله تعالى :" وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ". انظر : ابن حجر العسقلاني . أحمد بن علي . فتح الباري شرح صحيح البخاري . ٢٠٠٠م . ط١. تحقيق ابن باز . دار الفكر . بيروت . ج٦ ص٤٢٦ . وللوقوف على الحديث ورواياته وتخريجها انظر : أدلة المتكلمين النقلية من الفصل الرابع .

(٢) يشير إلى الآيات : (٧٦ ـ ٧٩) من سورة الأنعام وهي بأكملها : (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (٧٦) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٧) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (٧٨) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٧٩))

(٣) الباقلاني ، محمد بن الطيب . الإنصاف . مرجع سابق . ص٣٠

(٤) الباقلاني ، محمد بن الطيب . تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة . ٢٠٠٥م . ط١. تحقيق أحمد فريد المزيدي . دار الكتب العلمية . بيروت . ص١٩

أجزاؤه متماسة أو متباينة منزلة ثالثة ؛ إذ كان لا بد أن يكون إنما وجد مع وجودها أو بعدها ؛ فأي الأمرين ثبت وجب به القضاء على حدوث الأجسام .[١]

أما الدليل على إثبات الجوهر الفرد فهو أنه لو كان انقسام الجسم لا نهاية له ، لكان لا نهاية لما في الفيل والنملة من أجزاء ، فلم يكن أحدهما أكبر من الآخر وهو خلاف ما يشاهد ، وهو دليلٌ معروفٌ من قبل ، ولكنه صار الدليل المشهور عند الأشاعرة .

وقد تأثر الجويني بكل ما قاله الباقلاني حيث إننا نجد الإمام الجويني ، ينقل لنا اتفاق الإسلاميين على أن الأجسام تتناهى في تجزئها حتى تصير أفراداً ؛ وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف واحد وجزء شائع لا يتميز . وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة ، وعبروا عن الجزء بالنقطة ؛ وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم .[٢]

ثم يرد الجويني على قول الفلاسفة : إن الأجرام لا تتناهى في تجزئها ، بمثالٍ مشاهدٍ ، فيقول : " إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم أحد طرفيه ، ثم صور نملة تفتتح الدبيب من أحد طرفي الجسم ، ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر ، فقد استيقنّا أنها قطعت الجسم وخلفت أجزاء البسيط . فلو كانت أجزاؤه غير متناهية ، لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه ، إذ الانقضاء ينبئ عن الانتهاء ، وما استحال عليه وصف الانتهاء ، لم يعقل فيه الانقضاء ".[٣]

ويرى البعض أن الإمام الجويني أول من أعطى أدلة نظرية على إثبات الجوهر الفرد ، مستنداً إلى أنه لا بد أن يكون للجسم حدٌ وطرفٌ ونهاية ، فالكرة الحقيقية إذا وضعت على سطح حقيقي بسيط فإنها إما أن تماسه بجزء منها لا ينقسم فيكون هذا هو الجوهر الفرد ، وإما أن تماسه بجزء منها ينقسم فلا تكون كرة ، بل سطحاً بسيطاً ، وهو خلاف الفرض .[٤]

---

(١) المرجع السابق نفسه . ص١٩

(٢) الجويني ، عبد الملك بن عبد الله . الشامل في أصول الدين . ١٩٩٩م . ط١ . دار الكتب العلمية . بيروت . ص٣٦

(٣) المرجع السابق نفسه . ص٣٦ . وانظر الجويني . الإرشاد . مرجع سابق . ص٢١ـ ٢٢

(٤) انظر : بينيس ، س. . مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود . ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة . ١٩٤٦م . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . مقدمة المترجم . ص : " هـ " . وقارن : شرف . الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . مرجع سابق . ص١٨٨

إلا أننا نجد الإمام الجويني في منهجه يختلف عن سابقيه في تنويعه للدلائل التي يذكرها على حدوث العالم ، واتصاف هذه الأدلة نفسها بالعمق والدقة ، من ذلك مثلاً أنه ــ بعد بيانه لمعنى العالم وتكونه من أجسام وأعراض ــ يقول : " فيتضح بأدنى نظر ، استمرار مقتضى الجواز على جميعها ــ أي الجواهر والأعراض ــ . وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه ، ولا ينساغ في عقل موفق اعتقاد قديم عن وفاق ، وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه . فإذا لزم العالم حكم الجواز . استحال القضاء بقدمه ، وتقرر أنه : مفتقر إلى مقتض اقتضاه على ما هو عليه . وإنما يستغني عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه ، فيستقل بوجوبه ولزومه عن مقتض يقتضيه . فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الإمكان ، فمن المحال ثبوته اتفاقاً على جهة منها ، من غير مقتض ".[1]

ويقول في نص آخر : " فلاح بطلان المصير إلى موجبٍ قديمٍ لا اختيار له . فإن قيل : العالم قديم ، وموجبه مؤثر مختار . قلنا : هذا باطلٌ قطعاً . فإن القديم يستحيل أن يكون ثبوته بإرادة ، إذ الموقع المخصص الذي لم يكن فكان . هو المراد . فأما ما لم يزل واقعاً ، فيستحيل ارتباط كونه بإرادةٍ في الإيقاع . وعلى الجملة : الواقع بالإرادة فعلٌ يؤثره المريد فيوقعه على حسب إرادته . وما كان ثابتاً أزلاً فليس فعلاً ، حتى يقال : وقع بالإرادة على هذا الوجه . فإذا فسد القول بقدم العالم مع ظهور الجواز في أحكامه ، من غير موجبٍ مؤثرٍ . بطل كونه قديماً عن موجب قديم ؛ واستحال استناده مع قدمه إلى إرادة . لم يبق إلا القطع بأن العالم فعل موقع على وجه من وجوه الجواز ، بإرادة مؤثر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته . وهذا الفصل في إثبات حدث العالم أنجح وأوقع ، من طرق حوتها مجلدات ، وهو خيرٌ لفاهمه من الدنيا بحذافيرها ، لو ساوقه التوفيق ".[2]

---

(١) انظر : الجويني ، عبد الملك بن عبد الله . العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية . ١٩٧٨م . ط١. تحقيق أحمد حجازي السقا . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة . ص١٦

(٢) المرجع السابق نفسه . ص ١٧-١٨

ومن الدقائق التي نقف عليها له أيضاً ، قوله في استحالة حوادث لا أول لها : " والدليل على استحالة حوادث لا أول لها : أن حقيقة الحادث : ما له أول . وإذن كان حقيقة كل حادث أن يكون له أول ، فبان كثرة الحوادث لا تخرج عن حقيقتها ، فيكون للكل أول ."[١]

وبعد هذه الوقفات مع رواد الأشاعرة ؛ ولصعوبة الوقوف على موقف جميع رجالات الأشاعرة وآرائهم في المسألة ، رأيت أن نقف وقفات مطولة مفصلة مع أنموذجين من علماء المذهب ، لنبين على وجه التفصيل موقف الأشاعرة من المسألة ، أولهما الإمام الغزالي ، وثانيهما الإمام فخر الدين الرازي ، والذي دفعني إلى اختيارهذين الأنموذجين دون غيرهما ، هو ما لهما من فهم عميق للمسألة يمتاز عن غيرهما من الأشاعرة .

فالأول وهو الإمام الغزالي : يعتبر أول من هدم أركان الفلسفة ، وقد عرف عنه تكفيره لهم لمسائل عدة كان أولها قولهم بقدم العالم . والثاني وهو الإمام الرازي ، فقد عرف عنه أنه درس المسألة وعالجها على طريقة الفلاسفة ، وخلط بين مباحث علم الكلام والفلسفة في كتبه لدرجة أننا وجدنا كثيراً من المؤرخين والكتاب يعدونه في كتبهم من الفلاسفة والحكماء .[٢]

---

(١) الجويني ، عبد الملك . لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة . ١٩٦٥م . ط١. تحقيق فوقية حسين . المؤسسة المصرية العامة . مصر . ص٨٠

(٢) انظر مثلاً : الشهرزوري . نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة . مرجع سابق . ج٢ ص١٤٤

المطلب الأول : موقف الإمام الغزالي[(١)] من قدم العالم وحدوثه :

قبل الوقوف على رأي حجة الإسلام في المسألة ، لا بد لي من بيان المنهج الذي سوف أسلكه في دراسة موقف هذا الإمام من القضية ، فإن من المعلوم لدى القارئ أن الغزالي قد تناول مسألة القدم والحدوث في أغلب مصنفاته ، وهي كثيرة جداً ، أضف إلى ذلك أن هذه المصنفات لم يسلك الإمام الغزالي فيها مسلكاً واحدً ، بل لقد تعددت مسالكه وطرقه حتى في الكتاب الواحد . ومن هنا ظهرت بعض الإشكالات والتساؤلات ذات الصلة الوثيقة بالمسألة ، فاختلاف المسالك ، وغموض بعض العبارات لاحتمالها معان متعددة ، في مصنفات الغزالي الكثيرة ، أدى بالكثيرين إلى القول بتناقض الغزالي في مصنفاته ، من هنا كان لا بد لنا من وقفة منهجية مع كتب الإمام الغزالي التي يمكن ترتيبها على ثلاثة أقسام : فالقسم الأول هو الذي جعله للرد على الفلاسفة ، وهو متمثل في كتابه تهافت الفلاسفة ، ويعتبر كتابه مقاصد الفلاسفة ممهداً له ، حيث يقول الغزالي فيه : " فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً ، مشتملاً على حكاية مقاصدهم ، من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية ، من غير تمييز بين الحق منها والباطل ، بل لا أقصد فيه إلا تفهيم غاية كلامهم ، من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد . وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم . ومقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة وهو اسمه ".[(٢)]

---

(١) أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي ، المعروف بالغزالي (زين الدين ، حجة الإسلام) حكيم ، متكلم ، فقيه ، أصولي ، صوفي ، مشارك في أنواع من العلوم . لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عصره مثله ، ولد بالطابران إحدى قصبتي طوس بخراسان سنة ٤٥٠هـ ، وطلب الفقه لتحصيل القوت ، ثم ارتحل إلى أبي نصر الإسماعيلي بجرجان ، ثم إلى إمام الحرمين أبي المعالي الجويني بنيسابور، فاشتغل عليه ولازمه ثم جلس للإقراء، وحضر مجلس نظام الملك ، فأقبل عليه نظام الملك ، فعظمت منزلة الغزالي ، وندب للتدريس بنظامية بغداد ، ثم أقبل على العبادة والسياحة ، فخرج إلى الحجاز فحج ، ورجع إلى دمشق فاستوطنها عشر سنين ، ثم سار إلى القدس والإسكندرية ، ثم عاد إلى وطنه بطوس ، ثم إن الوزير فخر الدين ابن نظام الملك طلبه إلى نظامية نيسابور فأجاب إلى ذلك ، ثم عاد إلى وطنه ، وابتنى إلى جواره زاوية للصوفية ومدرسة للمشتغلين ولزم الانقطاع ، وتوفي بالطابران سنة ٥٠٥هـ ، من تصانيفه الكثيرة : (إحياء علوم الدين)، و(الحصن الحصين في التجريد والتوحيد) و(تهافت الفلاسفة) ، و (الوجيز في فروع الفقه الشافعي) ، و(المستصفى) في أصول الفقه ، و (الاقتصاد في الاعتقاد) و (محك النظر) و (معارج القدس في أحوال النفس) و (الفرق بين الصالح وغير الصالح) و (مقاصد الفلاسفة) و (المضنون به على غير أهله) ، و (الوقف والابتداء) في التفسير، و (البسيط) في الفقه ، و (المعارف العقلية) و (المنقذ من الضلال) و (بداية الهداية) و (جواهر القرآن) و (فضائح الباطنية) و (التبر المسبوك في نصيحة الملوك) كتبه بالفارسية ، وترجم إلى العربية ، و (الولدية) رسالة أكثر فيها من قوله : أيها الولد ، و (منهاج العابدين) قيل : هو آخر تآليفه ، و (إلجام العوام عن علم الكلام) و (الطير) رسالة ، و (الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة) و (شفاء العليل) في أصول الفقه ، (المنخول من علم الأصول) و (الوجيز) في فروع الشافعية، و (ياقوت التأويل في تفسير التنزيل) و (أسرار الحج) و (الإملاء عن إشكالات الإحياء) و (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) و (عقيدة أهل السنة) و (ميزان العمل) و (المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى) وله كتب بالفارسية . انظر : ابن خلكان. وفيات الأعيان ج٤ ص٢١٦ ، و كحالة . معجم المؤلفين . ج١١ص٢٦٦ ، و الزركلي . الأعلام . ج٧ ص٢٢

(٢) الغزالي . محمد بن محمد . مقاصد الفلاسفة . ٢٠٠٨م . ط٢. تحقيق أحمد فريد المزيدي . دار الكتب العلمية . بيروت . ص٩

وأما القسم الثاني فيجمع كتب الإمام الغزالي الكلامية ، وهذه الكتب نفسها مقسمة على مراتب ، فقسم منها للعامة ، وقسم منها للمتكلمين ، يبين ذلك قول الإمام الغزالي في الإحياء : " وأما الكلام فمقصوده حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنة من السلف الصالح لا غير ؛ وما وراء ذلك طلب لكشف حقائق الأمور من غير طريقتها ، ومقصود حفظ السنة تحصيل رتبة الاقتصار منه بمعتقد مختصر ؛ وهو القدر الذي أوردناه في كتاب قواعد العقائد من جملة هذا الكتاب ، والاقتصاد فيه ما يبلغ مائة ورقة ، وهو الذي أوردناه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد ، ويحتاج إليه لمناظرة مبتدع ومعارضة بدعته بما يفسدها وينزعها عن قلب العامي ".[١]

ويقول أيضاً : " فإن كانت البدعة شائعة وكان يخاف على الصبيان أن يخدعوا فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية ليكون ذلك سبباً لدفع تأثير مجادلات المبتدعة إن وقعت إليهم وهذا مقدار مختصر ، وقد أودعناه هذا الكتاب لاختصاره ، فإن كان فيه ذكاء وتنبه بذكائه لموضع سؤال أو ثارت في نفسه شبهة فقد بدت العلة المحذورة وظهر الداء ، فلا بأس أن يرقى منه إلى القدر الذي ذكرناه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد وهو قدر خمسين ورقة ، فإن أقنعه ذلك كف وإن لم يقنعه ذلك فقد صارت العلة مزمنة ..... فليتلطف به الطبيب بقدر إمكانه و ينتظر قضاء الله تعالى فيه إلى أن ينكشف له الحق بتنبيه من الله سبحانه ، أو يستمر على الشك والشبهة إلى ما قدر له ، فالقدر الذي يحويه ذلك الكتاب وجنسه من المصنفات هو الذي يرجى نفعه ".[٢]

وأما القسم الثالث من كتب الغزالي فهي الكتب التي كتبها للخواص ، ولعلها تكون المرادة في قوله : " وهذه العلوم الأربعة ، أعني علم الذات والصفات والأفعال وعلم المعاد ، أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذي رزقنا منه مع قصر العمر وكثرة الشواغل والآفات وقلة الأعوان والرفقاء بعض التصانيف ، لكنا لم نظهره فإنه يكل عنه أكثر الأفهام ويستضر به الضعفاء وهم أكثر المترسمين بالعلم ، بل لا يصلح إظهاره إلا على من أتقن علم الظاهر وسلك في قمع الصفات المذمومة من النفس وطرق المجاهدة حتى ارتاضت نفسه واستقامت على سواء السبيل ، فلم يبق له حظ في الدنيا ولم يبق له طلب إلا الحق ، ورزق مع ذلك فطنة وقادة وقريحة

---

(١) الغزالي . محمد بن محمد . إحياء علوم الدين . ٢٠٠٣م . ط١. دار الفكر . بيروت ج١ ص٤٢

(٢) الغزالي محمد بن محمد . قواعد العقائد . ضمن كتاب إحياء علوم الدين . ٢٠٠٣م ط١. دار الفكر . بيروت . ج١ ص٩٢

منقادة وذكاء بليغاً وفهماً صافياً ، وحرام على من يقع ذلك الكتاب بيده أن يظهره إلا على من استجمع هذه الصفات ".[1] والمقصود بهذه الكتب كما استوحاه كثير من العلماء من كلام الغزالي ، كتب الخواص والتصوف ككتاب المضنون به على غير أهله ، ومما يدل على ذلك أيضاً قول الغزالي : " وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة من غير مجمجة ولا مراقبة ، فلا تصادفه إلا في بعض كتبنا المضنون بها على غير أهلها ، وإياك أن تغتر وتحدث نفسك ، بأهليته ، فتشرئب لطلبه ، فتستهدف للمشافهة بصريح الرد ، إلا أن تجمع ثلاث خصال : إحداها الاستقلال في العلوم الظاهرة ونيل رتبة الإمامة فيها . والثانية انقلاع القلب عن الدنيا بالكلية بعد محو الأخلاق الذميمة ، حتى لا يبقى فيك تعطش إلا إلى الحق ، ولا اهتمام إلا به ، ولا شغل إلا فيه ، ولا تعريج إلا عليه . والثالثة أن يكون قد أتيح لك السعادة في أصل الفطرة ، بقريحة صافية ، وفطنة بليغة ، لا تكل عن درك غوامض العلوم ومشكلاتها على سبيل البديهة والمبادرة ؛ فإن البليد إذا أتعب خاطره وأكد نفسه ، ربما أدرك بعض الغوامض أيضاً ، ولكن يدرك منها شيئاً يسيراً في مدة طويلة ".[2]

وبعد هذا البيان لأقسام كتب الغزالي ومراتبها ، نعود لبيان موقف الغزالي من مسألة القدم والحدوث في كل قسم من هذه الأقسام .

أولاً : موقف الإمام الغزالي من قدم العالم في " تهافت الفلاسفة " :

يعتبر تهافت الفلاسفة كتاب الغزالي الذي هدم أركان الفلسفة ، حيث انتقد فيه هذا الكتاب الفلاسفة المشائين – متمثلين في شخص ابن سينا – وهاجمهم هجوماً عنيفاً في قولهم بقدم العالم ، ووقف كتابه هذا على نقد الفلاسفة في المسائل التي تتعلق بالإلهيات . وقد اتبع فيه منهجاً علمياً في رده عليهم ، إذ إنه رتب مسائل الفلسفة أولاً في " مقاصد الفلاسفة " كما مر ، وعرض الآراء والبراهين المثبتة لها في جلاء ووضوح ليصل من ورائها إلى تفحص المسائل بعين العالم الدارس ، لا بعين المتكلم الذي يجعل هدفه مناقضة الآراء حتى قبل أن تكتمل صورتها لديه .[3]

---

(١) الغزالي .محمد بن محمد . جواهر القرآن . ١٩٧٩م . ط٤. دار الآفاق الجديدة . بيروت . ص٢٥

(٢) الغزالي ، محمد بن محمد . الأربعين في أصول الدين . ١٩٨٨م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت . ص١٧

(٣) مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق ص١٧٤

ولهذا لا نجده يكفر الفلاسفة في سائر علومهم ، وذلك بعد أن عرضها على ميزان الفطرة والعقل الصحيح ، فقد أحصى مسائل الفلسفة في عشرين مسألة ، كفر الفلاسفة في ثلاث منها وبدعهم في السبعة عشر الباقية وفي هذا يقول : " وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم ، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق ؛ ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها ، ولقد قرب أرسطو طاليس مذهبه فيها من مذاهب الإسلاميين ، على ما نقله " الفارابي " و" ابن سينا ". ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً ، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر . ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب " التهافت " . أما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين ، وذلك في قولهم إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والعقاب هي الأرواح المجردة ، وقولهم : إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ، وهذا أيضاً كفر صريح ، ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته ".[1]

ولقد شغلت مسألة قدم العالم حيزاً كبيراً من كتاب " تهافت الفلاسفة " . حيث تناول فيه الغزالي أدلة الفلاسفة على قدم العالم ، ذكر منها أربعة اعتبرها من أهم أدلتهم التي حذف منها ما يجري مجرى التحكم أو التخيل ، واقتصر على إيراد ما له وقع في النفس . وفي ذلك يقول : " لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة ، وذكر في الاعتراض عليه ، لسودت في هذه المسألة أوراقاً ، ولكن لا خير في التطويل فلنحذف من أدلتهم ما يجري مجرى التحكم ، أو التخيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله ، ولنقتصر على إيراد ما له وقع في النفس ، مما يجوز أن ينهض مشككاً لفحول النظار ، فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن ".[2]

ومن خلال ما سبق فإننا نجد الإمام الغزالي حصر أدلة الفلاسفة على قدم العالم في أربعة أدلة ، ثم رد على كل دليل على حدة . وسوف أرجئ ذكر هذه الأدلة ومناقشة الغزالي لها للفصل القادم ، حيث نعرضها هناك بالتفصيل .

---

(١) الغزالي ، محمد بن محمد . المنقذ من الضلال . ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي . تحقيق إبراهيم أمين . المكتبة التوفيقية . القاهرة . ص٥٨٧، وقارن . مهدي . المرجع السابق . ص١٧٤- ١٧٥

(٢) الغزالي . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق . ص٨٩

ثانياً : حدوث العالم عند الغزالي في مؤلفاته الكلامية :

وبعد أن أبطل الغزالي أدلة الفلاسفة على قدم العالم وأبديته ، رأى من الواجب عليه أن يحفظ عقيدة المسلمين عن تشويش المبتدعة ، ومن هذه العقائد مسألة حدوث العالم . عندئذ وضع هذه المسألة في كتبه الكلامية ، وأوضحها بطريق لا غموض فيه . وكان منهجه في ذلك منهجاً قوياً سهلاً بعيداً عن التعقيد .

وأول كتاب يقابلنا هنا هو كتاب " قواعد العقائد " . الذي جعله الغزالي لإثبات العقائد ، بعد أن خصص كتابه التهافت لهدم أفكار الفلاسفة . يقول الغزالي : " فإن قيل : فقد عولتم في جميع هذه الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ، ولم تحلوا ما أوردوه من الإشكالات . قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ، .... ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث ، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم ، وأما إثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، .. ونسميه " قواعد العقائد " ، ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم ".[١]

ويقرر الغزالي في الفصل الأول من هذا الكتاب ــ قواعد العقائد ــ عند الحديث عن أفعال الله تعالى ، أن كل ما سوى الله تعالى فهو فعل الله تعالى وخلقه واختراعه ، لا محدث له إلا إياه . نجد ذلك في قوله : " وأنه سبحانه وتعالى لا موجود سواه إلا وهو حادث بفعله وفائض من عدله ، على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها ... فكل ما سواه من إنس وجن وملك وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجماد وجوهر وعرض ومدرك ومحسوس ، حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعاً وأنشأه إنشاء بعد أن لم يكن شيئاً إذ كان موجوداً وحده ولم يكن معه غيره ".[٢]

ويقول عند تفصيل ما مر في الرسالة القدسية : "... فإذاً في فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغني عن إقامة البرهان . ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار نقول : من بدائه العقول أن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه والعالم حادث فإذاً لا يستغني في

---

(١) الغزالي . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق . ص١٢٣

(٢) الغزالي . قواعد العقائد . مرجع سابق . ج١ ص٨٦ ، وقارن : العبد ، عبد اللطيف محمد . قواعد العقائد عند الإمام الغزالي تحليل ودراسة . ١٩٨٧م . دار الثقافة العربية . القاهرة . ص١٨٨

حدوثه عن سبب . أما قولنا : " إن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب " فجلي فإن كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقديمه وتأخيره ، فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة إلى المخصص . وأما قولنا : " العالم حادث " فبرهانه أن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى ؛ الأولى : قولنا : " إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون " وهذه مدركة بالبديهة والاضطرار فلا يحتاج فيها إلى تأمل وافتكار ، فإن من عقل جسماً لا ساكناً ولا متحركاً كان لمتن الجهل راكباً ، وعن نهج العقل ناكباً .(١)

الثانية : قولنا : " إنهما حادثان " ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض ، وذلك مشاهد في جميع الأجسام وما شوهد منها وما لم يشاهد ، فما من ساكن إلا والعقل قاض بجواز حركته ، وما من متحرك إلا والعقل قاض بجواز سكونه ، فالطارئ منهما حادث لطريانه ، والسابق حادث لعدمه ؛ لأنه لوثبت قدمه لاستحال عدمه .(٢)

الثالثة : قولنا : " ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث " وبرهانه أنه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها ، ولو لم تنقض تلك الحوادث بجملتها ، لا تنتهي النوبة إلى وجود الحادث الحاضر في الحال ، وانقضاء ما لا نهاية له محال ، ولأنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها لكان لا يخلو عددها عن أن تكون شفعاً أو وتراً ، أو شفعاً ووتراً جميعاً ، أو لا شفعاً ولا وتراً ، ومحال أن يكون شفعاً ووتراً جميعاً ، أو لا شفعاً ولا وتراً ، فإن ذلك جمع بين النفي والإثبات ، إذ في إثبات أحدهما نفي الآخر ، وفي نفي أحدهما إثبات الآخر ، ومحال أن يكون شفعاً لأن الشفع يصير وتراً بزيادة واحد . وكيف يعوز ما لا نهاية له : واحد ؟ ومحال أن يكون وتراً إذ الوتر يصير شفعاً بواحد ، فكيف يعوزها واحد مع أنه لا نهاية لأعدادها ، ومحال أن يكون لا شفعاً ولا وتراً إذ له نهاية ، فتحصل من هذا أن العالم لا يخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو إذن حادث ".(٣)

---

(١) الغزالي . قواعد العقائد . مرجع سابق . ج١ ص٩٩

(٢) المرجع السابق نفسه .

(٣) المرجع السابق نفسه .

ولننتقل من هذا الكتاب إلى كتاب : " الاقتصاد في الاعتقاد " ، وأول ما يقرره الغزالي حول المسألة فيه أنه إذا نظر في العالم ، لم ينظر فيه من حيث إنه عالم وجسم وسماء وأرض ، بل من حيث إنه صنع الله سبحانه .(١)

ثم يستخدم الغزالي التقسيم الذي عرضه أستاذه الجويني في معنى العالم . فيقول : " ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى . ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها ، وشرح ذلك بالتفصيل أنا لا نشك في أصل الوجود ، ثم نعلم أن كل موجود إما متحيز أو غير متحيز، وأن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهراً فرداً ، وإن ائتلف إلى غيره سميناه جسماً ، وأن غير المتحيز إما أن يستدعي وجوده جسماً يقوم به ونسميه الأعراض ، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى ، فأما ثبوت الأجسام وأعراضها ، فمعلوم بالمشاهدة ، ولا يلتفت إلى من ينازع في الأعراض وإن طال فيها صياحه وأخذ يلتمس منك دليلاً عليه ، فإن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ، وإن لم يكن موجوداً فكيف نشتغل بالجواب عنه والإصغاء إليه ، وإن كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع إذ كان جسماً موجوداً من قبل ، ولم يكن التنازع موجوداً فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة .(٢)

ثم يناقش حجة الإسلام الشبهات التي قد تعتري العقل حول مسألة الحدوث فيقول : " فإن قيل لم تنكرون على من ينازع في الأصل الثاني ، وهو قولكم : إن العالم حادث ، فنقول : إن هذا الأصل ليس بأولي في العقل ، بل نثبته ببرهان منظوم من أصلين آخرين هو أنا نقول : إذا قلنا : إن العالم حادث أردنا بالعالم الآن ، الأجسام والجواهر فقط ، فنقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث ففي أي الأصلين النزاع ؟ ".(٣)

" فإن قيل : لم قيل : إن كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث ؟ قلنا : لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، فإن قيل : ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما ، فلا نسلم الوجود ولا الحدوث ، قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام ، وليس يستحق

---

(١) الغزالي . محمد بن محمد . الاقتصاد في الاعتقاد . ١٩٩٣م . ط١. دار الهلال . بيروت . ص٣٢

(٢) المرجع السابق . ص٥٧

(٣) المرجع السابق . ص٥٩

هذا التطويل فإنه لا يصدر قط من مسترشد، إذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الأعراض في ذاته من الآلام والأسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال ، ولا في حدوثها . وكذلك إذا نظرنا إلى أجسام العالم لم نسترب في تبدل الأحوال عليها ، وإن تلك التبديلات حادثة ، وإن صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به ، وإن فرض فيه خصم معتقد لما نقوله فهو فرض محال إن كان الخصم عاقلاً ، بل الخصم في حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم إلى السموات ، وهي متحركة على الدوام ، وآحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال أزلاً وأبداً ، وإلى العناصر الأربعة التي يحويها مقعر فلك القمر، وهي مشتركة في مادة حاملة لصورها وأعراضها ، وتلك المادة قديمة والصور والأعراض حادثة متعاقبة عليها أزلاً وأبداً وإن الماء ينقلب بالحرارة هواء ، والهواء يستحيل بالحرارة ناراً ، وهكذا بقية العناصر، وإنها تمتزج امتزاجات حادثة فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان ، فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبداً ، وإنما ينازعون في قولنا : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فلا معنى للإطناب في هذا الأصل ، ولكنا لإقامة الرسم نقول : الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان . أما الحركة فحدوثها محسوس .... وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم ، قلنا : إنا إذا قلنا هذا الجوهر متحرك أثبتنا شيئاً سوى الجوهر ، بدليل أنا إذا قلنا : هذا الجوهر ليس بمتحرك ، صدق قولنا ، وإن كان الجوهر باقياً ساكناً ، فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر . وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون ونفيه ، وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضاً ولا يفيدها وضوحاً ".[١]

" فإن قيل : فبم عرفتم أنها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت ، قلنا : لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لأبطلنا القول بالكمون والظهور في الأعراض رأساً ، ولكن ما لا يبطل مقصودنا فلا نشتغل به ، بل نقول : الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه أو ظهورها ، وهما حادثان فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث ".[٢]

---

(١) انظر : المرجع السابق . ص٥٩ - ٦١

(٢) المرجع السابق . ص٦١

ثالثاً : موقف الغزالي من المسألة في كتب الخواص ــ المضنون بها على غير أهلها ــ :

والحقيقة أن هذا أكثر ما يهمنا في هذا المطلب ، حيث إنه لا شك في موقف الغزالي من حدوث العالم في كتبه الكلامية ، ولا خلاف كذلك في موقفه من تكفير الفلاسفة القائلين بقدم العالم في كتابه تهافت الفلاسفة ، وإنما وقع الخلاف الكبير في موقفه من هذه المسألة في كتبه التي ألفها للخواص ، والتي تعرف بالمضنون بها على غير أهلها ، فقد وجدنا الكثير من القدماء والمحدثين يختلفون حول الغزالي من حيث موقفه من مسألة القدم والحدوث في هذا القسم من كتبه .

وأول ما يقابلنا من نقد لهذه الكتب الخاصة التي كثر حولها الجدال والنقاش ، ما نجده عند ابن تيمية[١] حيث يقول في " نقض المنطق " : " وأما " المضنون به على غير أهله " فقد كان طائفة أخرى من العلماء يكذبون ثبوته عنه وأما أهل الخبرة به وبحاله فيعلمون أن هذا كله كلامه لعلمهم بمواد كلامه ومشابهة بعضه بعضا ولكن كان هو وأمثاله – كما قدمت – مضطربين لا يثبتون على قول ثابت . لأن عندهم من الذكاء والطلب ما يتشوفون به إلى طريقة خاصة الخلق ، ولم يقدر لهم سلوك طريق خاصة هذه الأمة الذين ورثوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم العلم والإيمان ، وهم أهل حقائق الإيمان والقرآن – كما قدمناه – وأهل الفهم لكتاب الله والعلم والفهم لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأتباع هذا العلم بالأحوال والأعمال المناسبة لذلك كما جاءت به الرسالة . ولهذا كان الشيخ " أبو عمرو بن الصلاح " يقول – فيما

---

(١) ابن تيمية هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقي الحنبلي ، أبو العباس ، تقي الدين ابن تيمية : الإمام ، شيخ الإسلام . ولد في حران سنة ٦٦١هـ ، وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر . وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها ، فقصدها ، فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة ، ونقل إلى الإسكندرية . ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢ هـ ، واعتقل بها سنة٧٢٠ هـ ، وأطلق ، ثم أعيد ، ومات معتقلاً بقلعة دمشق سنة ٧٢٨ هـ ، فخرجت دمشق كلها في جنازته .كان كثير البحث في فنون الحكمة ، داعية إصلاح في الدين . آية في التفسير والأصول ، فصيح اللسان ، قلمه ولسانه متقاربان . وفي الدرر الكامنة أنه ناظر العلماء واستدل وبرع في العلم والتفسير ، أما تصانيفه فقيل إنها ربما تزيد على أربعة آلاف كراسة ، وفي فوات الوفيات أنها تبلغ ثلاث مئة مجلد ، منها (الجوامع) في السياسة الإلهية والآيات النبوية ، ويسمى (السياسة الشرعية) و (الفتاوى) خمس مجلدات ، و (الإيمان) و (منهاج السنة) و (الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان) و (الواسطة بين الحق والخلق) و (الصارم المسلول على شاتم الرسول) و (مجموع رسائل) فيه ٢٩ رسالة ، و (مجموعة الرسائل والمسائل) و (التوسل والوسيلة) و (نقض المنطق) و (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) وغيرها . انظر : الزركلي . الأعلام . ج١ ص١٤٤، و كحالة . معجم المؤلفين . ج١ص٢٦١

رأيته بخطه – : أبو حامد كثر القول فيه ومنه . فأما هذه الكتب – يعني المخالفة للحق – فلا يلتفت إليها . وأما الرجل فيسكت عنه ويفوض أمره إلى الله ".[1]

والحقيقة أن ما سبق اتهام وتجن على حجة الإسلام الغزالي ، لا يقبله كل من كان لديه أدنى اطلاع حول موقف الغزالي من أقوال الفلاسفة ، وشدة خصومته لهم ، ولهذا وجدنا بعض العلماء الذين عرفوا الغزالي وآراءه أنكروا نسبة كتاب ــ المضنون الكبير ــ للغزالي . ومن ذلك ما يقوله السبكي[2] في طبقاته : " و ذكر ابن الصلاح[3] أن كتاب المضنون المنسوب إليه ــ إلى الغزالي ــ معاذ الله أن يكون له ، وبين سبب كونه مختلقاً موضوعاً عليه ، والأمر كما قال ، وقد اشتمل المضنون على التصريح بقدم العالم ، ونفي العلم القديم بالجزئيات ، ونفي الصفات . وكل واحدة من هذه يكفر الغزالي قائلها هو وأهل السنة أجمعون وكيف يتصور أنه يقولها ".[4]

وإذن فابن الصلاح والسبكي ينكران أن يكون الكتاب للغزالي لأنه مشتمل على التصريح بقدم العالم ، وابن تيمية يرى أن " المضنون " للغزالي وذلك لمشابهة كلامه فيه بسائر ما في كتبه . وحجج ابن الصلاح والسبكي تتعلق بمضمون الكتاب ، وهي حجج في غاية القوة ، إذ كيف يناقض الغزالي نفسه بين " تهافت الفلاسفة " وبين " المضنون الكبير " ، فليس من الخفي أن الغزالي في " تهافت الفلاسفة " قد كفر الفلاسفة لقولهم بقدم العالم ، فهل يعقل أن يقول هو بقدم العالم بعد ذلك ؟.

---

(١) ابن تيمية . أحمد بن عبد الحليم . نقض المنطق . ١٩٥١م . ط١.مطبعة السنة المحمدية . ص٥٤ ، وانظر له : منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة القدرية . بدون .ت . ط . تحقيق محمد رشاد سالم . مكتبة دار العروبة . ج١ ص٢٥٣ ، (١)وانظر له : الرد على المنطقيين . بدون . تعليق رفيق العجم . دار الفكر اللبناني . بيروت ج١ ص١٩٨

(٢) تاج الدين السبكي ، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ، أبو نصر : قاضي القضاة ، المؤرخ ، الباحث . ولد في القاهرة ، سنة ٧٢٧ هـ وانتقل إلى دمشق مع والده ، فسكنها وتوفي بها.نسبته إلى سبك (من أعمال المنوفية بمصر) وكان طلق اللسان ، قوي الحجة ، انتهى إليه قضاء في الشام وعزل ، وتعصب عليه شيوخ عصره فاتهموه بالكفر واستحلال شرب الخمر، وأتوا به مقيداً مغلولاً من الشام إلى مصر. ثم أفرج عنه ، وعاد إلى دمشق، فتوفي بالطاعون سنة ٧٧١هـ . قال ابن كثير : جرى عليه من المحن والشدائد ما لم يجر على قاض مثله . من تصانيفه " طبقات الشافعية الكبرى " ، و " معيد النعم ومبيد النقم " و " جمع الجوامع ". انظر : الزركلي . الأعلام . ج٤ص١٨٤ ، و كحالة . معجم المؤلفين . ج٦ ص٢٢٥.

(٣) ابن الصلاح هوعثمان بن عبد الرحمن (صلاح الدين) بن عثمان بن موسى بن أبي النصر النصري الشهرزوري الكردي الشرخاني ، أبو عمرو تقي الدين ، المعروف بابن الصلاح : أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال . ولد سنة ٥٧٧ هـ في شرخان (قرب شهرزور) وانتقل إلى الموصل ثم إلى خراسان ، فبيت المقدس حيث ولي التدريس في الصلاحية . وانتقل إلى دمشق، فولاه الملك الأشرف تدريس دار الحديث ، وتوفي فيها . سنة ٦٤٣هـ . له كتاب " معرفة أنواع علوم الحديث - " يعرف بمقدمة ابن الصلاح ، و " الأمالي " . انظر : الزركلي . الأعلام . ج٣ص٢٤٣ ، وابن خلكان . وفيات الأعيان ج٣ ص٢٠٣ ، و كحالة . معجم المؤلفين . ج٦ ص٢٥٧.

(٤) السبكي ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي . طبقات الشافعية الكبرى . بدون . ط١. المطبعة الحسينية المصرية . ج٤ ص١٣١

هذا فيما يخص نسبة الكتاب إلى صاحبه ، أما ما يتعلق في مضمونه ، فأول النصوص ذات الصلة بموضوعنا ، وأكثرها سبباً في إثارة تلك الانتقادات ، قول الغزالي في فصل الرزق مقدر مضمون : " وهو من المعقولات لا من المنقولات . لأن الحق تعالى عقل ذاته ، وما توجبه ذاته فهو قد عقل جميع الموجودات ، وإن كان بالقصد الثاني وإنما يوجب كل واحد منها . أعني من الموجودات المبدعات على ما وجد لأنه سبحانه وتعالى يعقل وجود الكل من ذاته ، فكما أن تعقله ذاته لا يجوز أن يتغير ، كذلك تعقله لكل ما توجبه ذاته ، ولكل ما يعقله وجوده من ذاته لا يتغير ، بل يجب وجود كل ذلك ووجود أنواع الحيوانات وبقاؤها متعقل لا شك فيه خصوصاً النوع الإنساني ، والنوع إنما يبقى مستحفظاً بالأشخاص ، وبلوغ كل شخص إلى الغاية التي يمكن أن يولد شخصاً آخر مثله لا يمكن إلا بقاؤه مدة ، وبقاؤه تلك المدة لا يصح إلا بما فيه قوام الحياة ".[١]

فقد رأى البعض ومنهم سليمان دنيا أن هذا النص ربما يشعر بقدم العالم ، حيث جعل الله تعالى فاعلاً بالإيجاب [٢]، غير أن غيره يرى أن هذه الفكرة لا تساير مطلقاً رأي الغزالي في وجود العالم ، وأن هذا التأويل من جانب الدكتور دنيا غير صحيح لعدة أسباب :

أولها : أن الغزالي يتحدث عن ضمان الرزق لمخلوقات الله جميعاً من حيوان وإنسان وغيرهما ، وضمان الرزق يتعلق بالمستقبل الذي يتعقله الله ويعلم أنه مقدر. [٣]

وثانيها : هناك فرق كبير بين عبارة المشائين المؤدية إلى قدم العالم بقولهم : من تعقل الله لذاته يصدر العالم . وكذلك الكثرة تبدأ من العقل الأول الذي يصدر عن الواحد الذي لا يصدر عنه إلا واحد . أما الغزالي فيقرر أن الله عقل ذاته وكذلك ما توجبه ذاته , فهو يعقل جميع الموجودات المبدعات على ما وجدت . فلا توحي هذه العبارة بقدم العالم مطلقاً على النحو المشائي .[٤]

---

(١) الغزالي . محمد بن محمد . المضنون به على غير أهله . ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي . تحقيق إبراهيم أمين . المكتبة التوفيقية . القاهرة . ص٣٥٧

(٢) دنيا ، سليمان . الحقيقة في نظر الغزالي . ١٩٦٥ . دار المعارف . مصر . ص٩٩

(٣) شرف . الله والعالم والإنسان . مرجع سابق . ص٥٧

(٤) المرجع السابق ص٥٨

والدليل على ذلك ما نص عليه الغزالي في كتابه التهافت ، من أنه إن كان تعقل المعلول الأول لمبدئه وهو غيره ، فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود ، لأنه يعقل ذاته ويعقل غيره . وصدور الكثرة على هذا النحو عند الغزالي تجعل العالم مخلوقاً وحادثاً , لا قديماً . يقول الغزالي : " هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا أن الأول يعلم نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه ، ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلاً كلياً لا جزئياً إذ استقبحوا قول القائل : المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد ، ثم لا يعقل ما يصدر منه ، ومعلوله عقل ويفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك ، ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث وعلته ومبدأه ، فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث أن العلة ما فاض منها إلا واحد . وقد فاض من هذا ثلاثة أمور ، والأول ما عقل إلا نفسه ، وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ ونفس المعلولات. ومن قنع أن يكون قوله في الله راجعاً إلى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقله ، فإن ما يعقله ويعقل نفسه أشرف منه إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه ."[1]

والسبب الثالث في بطلان هذا التأويل : أن مراد الغزالي من النص أن يقول : إن بقاء النوع يكون مستحفظاً بالأشخاص وبلوغ كل شخص إلى الغاية التي يمكن أن يولد شخص آخر مثله يبقى مدة يكون قوام الحياة فيها بالرزق الذي يكون من النبات والحيوان وهما الخبز واللحم والفواكه ، فوجب أن يكون الرزق مضموناً بتقدير الرؤوف الرحيم لقوله تعالى : ﴿ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴾[2] فما من دابة في لأرض إلا وعلى الله رزقها . هذا القول يجعل الغزالي مخالفاً تماماً لتصور المشائين عن علاقة الله بالعالم . فالعقل الفعال عندهم هو الذي يدبر كل شيء في العالم السفلي ، بل هو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي ، أما الغزالي فلم يجرؤ على ذلك مطلقاً ، فقد جعل الرزق مقدراً ومضموناً من جانب الله ، وجعله واجباً على الله لكل مخلوقاته من حيوان وإنسان ، فكان هذا فقط هو سر قوله : " الحق تعالى عقل ذاته من موجودات وما تستحقه من رزق يضمن لها البقاء " .[3]

---

(١) الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٤٨ ، وقارن : شرف . الله والعالم والإنسان . مرجع سابق . ص٥٨

(٢) سورة الذاريات . الآية رقم : (٢٢)

(٣) انظر : الغزالي . المضنون به على غير أهله . مرجع سابق . ص٣٥٧ ، وقارن : شرف . الله والعالم والإنسان . ص٥٨

وإني لأعجب شديد العجب من القول إن في " المضنون " تصريح بقدم العالم ، وأي صراحة هذه التي تبنى على النصوص السابقة ؟! ، إن هذا إلا تجن واختلاق .

أما النص الآخر الذي أثار كثيراً من الجدل فهو يتعلق بعلم الربوبية حيث يقول الغزالي : " الزمان لا يكون محدوداً ، وخلق الزمان في الزمان أمر محال . فاليوم هو الكون الحادث في اللغة ، وأيام الله حيث قال : ﴿ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ ﴾[1] مراتب مخلوقاته ومصنوعاته ومبدعاته من وجوه : منها قوله ﴿ فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ﴾[2] فيوم مادة السماء ، ويوم صورتها ، ويوم كواكبها ، ويوم نفوسها . وقوله : ﴿ خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ﴾[3] المادة والصورة ، ومادة السماوات ومادة بروجها صورة واحدة . ومادة الأرض مادة مشتركة بين أزواج وفحول ".[4]

وقد أشار بعض الباحثين إلى أن هذا النص يتضمن القول بأن الزمان قديم[5]، والحقيقة أن النص ليس فيه دلالة على قدم الزمان بالمرة ، فمعنى قول الغزالي بأن الزمان لا يكون محدوداً ، أنه لا يستطيع أن يحدد وقتاً معيناً وزمناً محدداً لخلق العالم ، وذلك لأن الزمان مخلوق كالعالم ، والله كان قبل العالم والزمان معاً . ومعنى أن الله كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم : أي وجود ذاتين فقط ، ولا اعتبار لتقدير ثالث وهو الزمان ، وإن كان الوهم هو الذي يقدر وجود الزمان .[6] ولذلك قال الغزالي : وخلق الزمان في الزمان أمر محال : وذلك لأنه ليس هناك زمان بالمعنى الحقيقي منفصل عن العالم ، بل هو فقط من صنع الوهم والخيال ".[7]

---

(١) سورة إبراهيم . الآية رقم : (٥)

(٢) سورة فصلت . الآية رقم : (١٠)

(٣) سورة فصلت . الآية رقم : (٩)

(٤) الغزالي . المضنون به على غير أهله . مرجع سابق . ص٣٥٦

(٥) انظر : بدوي . عبد الرحمن . مؤلفات الغزالي . بدون . المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب . ص١٥٤

(٦) انظر . الغزالي . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق . ص١١١ ، ، وقارن : شرف . الله والعالم والإنسان . ص٥٩

(٧) انظر : الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١١١ وما بعدها ، وقارن : شرف . الله والعالم والإنسان . ص٥٩ ـ ٦٠

والغزالي نفسه يقول في كتاب المضنون : " والقيامة الكبرى ــ الأوقات و الأزمنة ــ وإن كان فيها تشابه ، فلكل واحد منها خواص ببعض أنواع الوجود التي تختلف باختلاف الحرث والنسل وغيرهما . وعند المتكلمين يرجع ذلك إلى مشيئة الله تعالى ، فإنه تعالى يخصص وقتاً يوجد فيه موجوداً بإرادته ومشيئته ، مع أن الأوقات متشابهة بالإضافة إلى القدرة ، وإلى ذات القديم سبحانه وتعالى ، والفلاسفة يقولون : إن مبادئ الحوادث حركات الأفلاك ، وإن أدوارها مختلفة ، و كل شكل من تشكلاته مباين غيره من التشكلات ".(١)

ومما يؤكد ذلك أن الغزالي يستخدم أيضاً في هذا الكتاب نفس المنهج الوارد في كتبه الكلامية ، فهو يقول : " إذا عرفت أنك حادث ، وأن الحادث لا يستغني عن محدث ، فقد حصل البرهان على الإيمان بالله ، وما أقرب إلى العقل هاتين المعرفتين ، أعني أن الإنسان حادث ، والحادث لا يحدث بنفسه ".(٢) وقال أيضاً : " المبدعات والمخلوقات أحدثها الله تعالى بالترتيب . فهو الأول الذي لا أول قبله ، ومنه تحصل المبدعات بل الممكنات بأسرها ، ثم ينزل الترتيب من الأشرف فالأشرف حتى ينتهي إلى المادة التي هي أخس الأشياء ... أما الظاهر فمركوز في غرائز العقول أن للكل مبدأ ، وأن للحادث محدثاً ، وللممكن موجداً واجباً ".(٣)

أفي هذا القول تصريح بالقدم أو خروج على العقيدة الدينية ؟ أي صراحة هذه ؟ إن النصوص التي زعم أنها صريحة في القدم ، ليست إلا ألفاظاً توهم من وجه بعيد جداً القول بالقدم ، لكنها تقبل الحمل على القول بالحدوث بوجه أقرب وأقوى ، والمنصف المتأمل إذا نظر نظرة شاملة إلى نصوص الغزالي في المسألة ، أدرك قاطعاً أن الغزالي لا يمكن أن يريد بالنص السابق القول بقدم الزمان فضلاً عن قدم العالم !.

وأما ما جاء في المضنون الصغير مما دعا العلماء إلى نقده ، فمنه قول حجة الإسلام ــ عند حديثه عن معاني الصورة ــ : " الصورة اسم مشترك قد يطلق على ترتيب الأشكال ووضع بعضها على بعض واختلاف تركيبها ، وهي الصورة المحسوسة ، وقد يطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة ، بل للمعاني ترتيب أيضاً وتركيب وتناسب ، ويسمى ذلك

---

(١) الغزالي . المضنون به على غير أهله . مرجع سابق . ص٣٧٣

(٢) المرجع السابق .ص٣٦٦

(٣) المرجع السابق . ص٣٦٧

صورة ، فيقال : صورة المسألة كذا وكذا ، وصورة الواقعة وصورة المسألة الحسابية والعقلية كذا ، والمراد بالتسوية في هذه الصورة هي الصورة المعنوية ، والإشارة به إلى المضاهاة التي ذكرناها ويرجعه ذلك إلى الذات والصفات والأفعال ".(١) ويقول أيضاً : " ومن استقرأ أفعال الله تعالى وكيفية إحداثه النبات والحيوان على الأرض بواسطة تحريك السموات والكواكب ، وذلك بطاعة الملائكة له في تحريك السموات ... ".(٢)

فقد يظن البعض أن الغزالي في قوله هذا قد يتابع المشائين ، ولكن الفرق بين مراد الغزالي وقول الفلاسفة كبير جداً ، فبينما يذهب الغزالي إلى أن الله هو الذي يفعل ويحدث النبات والحيوان بواسطة الملائكة التي تحرك السموات والكواكب ، يذهب ابن سينا إلى أن العقل الفعال تفيض عنه مادة رسم فيها صور العالم الأسفل على جهة الانفعال ، وهذه المادة تختلف في الاستعدادات بحسب حركات العلويات وأوضاعها .(٣)

ولذا يقول الغزالي بعد قوله السابق : " ... علم أن تصرف الآدمي في عالمه أعني بدنه يشبه تصرف الخالق في العالم الأكبر وهو مثله ، وانكشف له أن نسبة شكل القلب إلى تصرفه نسبة العرش ، ونسبة الدماغ نسبة الكرسي ، والحواس كالملائكة الذين يطيعون الله طبعاً ولا يستطيعون خلافاً ، والأعصاب والأعضاء كالسموات ، والقدرة في الأصابع كالطبيعة المسخرة المركوزة في الأجسام ، والقرطاس والقلم والمداد كالعناصر التي هي أمهات المركبات في قبول الجمع والتركيب والتفرقة ، ومرآة التخيل كاللوح المحفوظ ، ومعرفة ترتيب أفعال الله تعالى معرفة غامضة يحتاج فيها إلى تحصيل علوم كثيرة ، وما ذكرناه إشارة إلى جملة منها ".(٤)

بقي نص جدلي أخير أحدث إشكالاً شبيهاً بما سبق ، وهو متصل بقول الغزالي في معارج القدس : " فأشرف المبدعات هو العقل أبدعه بالأمر من غير سبق مادة وزمان ، وما هو إلا مسبوق بالأمر فقط ، ولا يقال في الأمر : إنه مسبوق بالباري تعالى ولا مسبوق ، بل التقدم والتأخر إنما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد ، والباري تعالى هو المقدم

---

(١) الغزالي . الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية . ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي . مرجع سابق . ص ٣٨٨

(٢) المرجع السابق ص٣٨٨

(٣) انظر : غرابه ، حمودة . ابن سينا بين الدين والفلسفة . ص١٣٦ . وقارن : شرف . الله والعالم والإنسان . ص٦٣

(٤) الغزالي . الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية . مرجع سابق . ص٣٨٨- ٣٨٩

والمؤخر لا المتقدم المتأخر ، وما دون العقل هو النفس وهو مسبوق بالعقل ، والعقل متقدم عليه بالذات لا بالزمان والمكان والمادة ، والسابق بالمكان إنما ابتدأ من الطبيعة فالطبيعة إذن سابقة على المكان والمكانيات ، ولا يعتورها المكان بل يبتدئ المكان من تحريكها أو حركتها في الجسم ، والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ولا يعتورها الزمان ، بل الزمان والدهر يبتدئ منها أعني من شوقها إلى كيان العقل ، والعقل سابق على الذوات والذاتيات ولا يعتوره الذات والجوهرية ، بل الجوهرية إنما تبتدئ منه ، أعني هو مبدأ الجواهر والسابق على الذوات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة ولا يوصف بشيء مما تحته إلا بالمجاز ، ومن له الخلق والأمر فله المُلك والملك ، وهو الأول والآخر حتى يعلم أنه ليس بزماني ، وهو الظاهر والباطن حتى يعلم أنه ليس بمكاني جل جلاله وتقدست أسماؤه .(١)

يقول الدكتور سليمان دنيا معلقاً على هذا النص : " ومهما يكن من شيء فالغزالي يرى أن هناك عالماً عقلياً يعبر عنه بالعقول ، ويرى أن هذه العقول التي يجب عنها لذاتها صدور العالم الجسماني قديمة ، وليس هذا الحكم خاصاً بالعقل الأول فحسب ، بل هو عام للعقول والنفوس جميعها ،...وإذا كانت النفوس والعقول قديمة وكان يجب عنها لذاتها ، صدور العالم الجسماني ، كانت المجردات ، وبعض الجسمانيات قديمة بالزمان وإن كانت حادثة بالذات ... ألا ترى أن هذا الرأي الذي تعطيه هذه النصوص ، قريب الشبه بما للفارابي حول هذا الموضوع ؟ ".(٢)

والحقيقة أن هذه العبارة مع ما فيها من خروج على ما رسمه الغزالي في كتبه العامة والخاصة ، تعد من قبيل التكهنات ، ومع هذا فإنها لا تدل مطلقاً على أن الغزالي يشبه المشائين ، وذلك لأن ابن سينا قد جعل العقل الأول هو أول ما صدر وفاض عن الله تعالى مباشرة لتعقله لذاته ، ثم بدأ يفيض عن العقل الأول بطريق التعقل ثلاثة أشياء : عقل ونفس وجسم . أما الغزالي فقد ذهب إلى أن الله هو الذي خلق العقل والنفس والهيولى . فلا واسطة إذن بين الله وبين ما يخلقه على العكس من المشائين .(٣)

---

(١) الغزالي . محمد بن محمد . معارج القدس في مدارج معرفة النفس . ١٩٨١م . ط٥. دار الأفاق الجديدة . بيروت . ص١٧٦

(٢) دنيا ، سليمان . الحقيقة في نظر الغزالي . مرجع سابق . ص٢٣٧

(٣) انظر : شرف . الله والعالم والإنسان . ص٧٩

أقول : وأياً ما يكن من أمر ، فإن كل ما مر معنا من نصوص تنسب إلى الغزالي خلاف القول بحدوث العالم فهي مجرد تكهنات لا ترقى إلى قوة نصوصه الكلامية التي تؤكد حدوث العالم . فقد صرح الغزالي – أكثر من مرة – أن مخاطبة جمهور العامة إنما يكون على أساس حراسة عقيدتهم عن تشويش المبتدعة ، بواسطة علم الكلام ، وقرر أيضاً كما مر في " الاقتصاد " أنه إذا نظر في العالم ، لم ينظر فيه من حيث إنه عالم وجسم وسماء وأرض بل من حيث إنه من صنع الله [1]. غير أنه أيضاً بين أن هناك حقائق أخرى يستخدم فيها منهجاً آخر يظهر فيه علم المكاشفة والمشاهدة ، ويكاد يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه ، وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله مقدمة للهداية ، وهذه الحقائق يجب الكشف عنها فقط للخاصة ، ولمن يستطيعون فهمها .[2]

ولا يفهم من ذلك أن ما يصرح به الغزالي في هذه الكتب الفلسفية يتعارض مع ما ذكره في الكتب الكلامية ، خصوصاً إذا وضعنا أمام أعيننا ، المبدأ الأول والقضية الكبرى التي كانت من أهم ما يميز الغزالي ، وهي أنه قد كفر الفلاسفة في قولهم بقدم العالم . وكل ما عدا ذلك من تفصيلات ، لا تجعل الغزالي متناقضاً مع هذا المبدأ ولا تجعله مضطرباً أومتحيراً .[3]

ثم علينا الاعتراف بأن عامة هذه النصوص تتسم بالغموض ، متعددة المحامل ، فهي قابلة للحمل على عدة معان ، غير قطعية في معنى واحد من المعاني ، لا تثبت أمام ما جاء في كتب الغزالي الكلامية من تكفير الفلاسفة لقولهم بقدم العالم ، أو أمام ما حبره الغزالي وسطره من أدلة على إثبات حدوث العالم ، فلنترك إذن الغامض وكل محتمل مظنون ، ولننسب إليه ما هو قطعي في الدلالة على موقفه . فهذا هو موقف المنصف كما قال السبكي : " ومما نقم عليه ما ذكر من الألفاظ المستبشعة بالفارسية في كتاب كيمياء السعادة والعلوم .... على أن المنصف اللبيب إذا

---

(١) الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد . مرجع سابق . ص٣٢

(٢) انظر الغزالي . إحياء علوم الدين . مرجع سابق . ص٤٢، ٩٢. انظر لمزيد اطلاع . الغزالي . القسطاس المستقيم . ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي . ص٢٢٧ . والغزالي . معارج القدس . مرجع سابق . ص٩٥ . وللغزالي أيضاً : محك النظر في المنطق . مطبوع مع كتاب القريب لحد المنطق . لابن حزم .٢٠٠٣م . ط١. تحقيق : أحمد فريد المزيدي . دار الكتب العلمية . بيروت . ص٢٣٦ ، وللغزالي . ميزان العمل .١٩٨٣م . دار الكتاب العربي . بيروت . ص١٣٤- ١٣٧ ، وله : روضة الطالبين وعمدة السالكين . ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي . مرجع سابق . ص١٢٨ ، وقارن : شرف الله والعالم والإنسان . ص ٥٤ - ٥٥

(٣) انظر شرف . الله والعالم والإنسان . مرجع سابق . ص٥٥

رجع إلى نفسه علم أن أكثر ما ذكره مما رمز إليه إشارات الشرع وإن لم يبح به ، ويوجد أمثاله في كلام مشايخ الطريقة مرموزة ومصرحاً بها متفرقة ، وليس لفظ منه إلا وكما يشعر أحد وجوهه بكلام موهم ، فإنه يشعر سائر وجوهه بما يوافق عقائد أهل الملة ، فلا يجب إذاً حمله إلا على ما يوافق ، ولا ينبغي أن يتعلق به في الرد عليه متعلق إذا أمكنه أن يبين له وجهاً في الصحة يوافق الأصول ، على أن هذا القدر يحتاج إلى من يظهره وكان الأولى أن يترك الإفصاح بذلك ".[١]

المطلب الثاني : موقف الإمام الرازي[٢] من قدم العالم وحدوثه :

لقد مر بنا فيما سبق ، أن الكثير من كتب التاريخ والتراجم عدت الإمام الرازي بين الفلاسفة والحكماء ، فالإمام الفخر الرازي مع أنه متكلم أشعري عده الكثيرون فيلسوفاً ، بل يوصف بأنه فيلسوف المشرق الأول في القرن السادس الهجري ، عني بالفلسفة عنايةً كبرى ، وحاول أن يوفق بينها وبين الدين ، تأثر بابن سينا ، وكان شرحاً له ، فقد شرح كتابيه المهمين ، وهما " الإشارات والتنبيهات " و " عيون الحكمة " ، ومن هنا تبرز أهمية دراسة مشكلة الخلق عند الرازي ، فهو كما أشار ابن خلدون : نظير سلفه الغزالي ، قد استخدم في مؤلفاته مناهج الفلاسفة في مهاجمته للقضايا التي تعارض الشريعة ، لكنه تخطى الغزالي في جمعه بين الفلسفة

---

(١) السبكي . طبقات الشافعية الكبرى . مرجع سابق . ج٤ ص١١٠

(٢) فخر الدين الرازي هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري ، أبو عبد الله ، الإمام المفسر . أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل . وهو قرشي النسب . أصله من طبرستان ، ومولده في الري عام ٥٤٤ هـ ، وإليها نسبته ، ويقال له : (ابن خطيب الري) ، رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان . أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها . وكان يحسن الفارسية . وقد فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل ، له التصانيف المفيدة في فنون عديدة منها تفسير القرآن الكريم جمع فيه كل غريب وغريبة ، وهو كبير جدا لكنه لم يكمله، وشرح سورة الفاتحة في مجلد ، ومنها في علم الكلام المطالب العالية ونهاية العقول وكتاب الأربعين والمحصل وكتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان وكتاب المباحث العمادية في المطالب المعادية وكتاب إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار ، وكتاب تحصيل الحق ، وغير ذلك ، وفي أصول الفقه المحصول ، وفي الحكمة الملخص وشرح الإشارات لابن سينا وشرح عيون الحكمة وغير ذلك ، وفي الطلسمات السر المكتوم وشرح أسماء الله الحسنى ويقال : إن له شرح المفصل في النحو للزمخشري ، وشرح الوجيز في الفقه للغزالي ، وشرح سقط الزند للمعري ، وله مختصر في الإعجاز، ومؤاخذات جيدة على النحاة ، وله في الطب شرح الكليات للقانون ، وصنف في علم الفراسة ، وله مصنف في مناقب الشافعي ، ويقال : إنه كان يحفظ الشامل لإمام الحرمين في علم الكلام ، ثم قصد خوارزم وقد تمهر في العلوم فجرى بينه وبين أهلها كلام فيما يرجع إلى المذهب والاعتقاد ، فأخرج من البلد ، فقصد ما رواء النهر ، فجرى له أيضا هناك ما جرى له في خوارزم ، فعاد إلى الري ، ولازم الأسفار ، وعاد إلى خراسان ، واتصل بالسلطان محمد بن تكش المعروف بخوارزم شاه ، ونال أسنى المراتب ، ومناقبه أكثر من أن تعد ، توفي في هراة عام ٦٠٦ هـ . انظر : الزركلي . الأعلام . ج٦ ص٣١٣ ، وابن خلكان . وفيات الأعيان ج٤ ص٢٤٨ ، وابن أبي أصيبعة . عيون الأنباء . ص٤٢٤ ، والشهرزوري . تاريخ الحكماء ص٣٩٢ ، وحاجي خليفة . كشف الظنون .ج٦ ص٨٦

والكلام ، جمعاً تاماً غدا معه الفصل بينهما أمراً متعذراً . ومن هنا تأتي أهمية هذه الوقفات مع وجهة نظر الرازي من موضوع الدراسة هذه . [١]

إن الناظر في مؤلفات الرازي يجده في أغلب كتبه – وخاصة الكلامية منها – يرتضي مذهب الحدوث ، مستعملاً نفس الحجج التي استعملها المتكلمون ، ففي معالم أصول الدين نجد الرازي يعتمد دليل الحركة والسكون في بيان حدوث العالم ، ــ والملاحظ أن الرازي في أغلب كتبه يقدم هذا الدليل على غيره ، ولعل ذلك يوحي باعتماده عند الرازي أكثر من غيره [٢]ــ ، و في كتابه الإشارة في أصول الكلام ، يعتمد الرازي على طريقتين في إثبات حدوث العالم ، فيذكر في الطريقة الأولى دليل الحركة والسكون ، ويذكر في الطريقة الثانية : حجة إمكان ما سوى الله تعالى.[٣]

يقول الرازي في الحجة الأولى ــ **دليل الحركة والسكون** ــ : " لو كان الجسم أزلياً ، لكان في الأزل إما أن يكون ساكناً أو متحركاً . والقسمان باطلان ؛ فيعلل القول بكونه أزلياً ، أما الحصر فظاهرٌ لأن الجسم لا بد وأن يكون حاصلاً في حيز ، فإن كان مستقراً فيه فهو الساكن ، وإن كان منتقلاً إلى حيز آخر فهو المتحرك . وإنما قلنا إنه يمتنع كونه متحركاً لوجوه .[٤]

أحدها : أن ماهية الحركة الانتقال من حالة إلى حالة أخرى ، وهذه الماهية تقتضي كونها مسبوقة بالغير، والأزل عبارة عن نفي المسبوقة بالغير، فالجمع بينهما محال . و ثانيها : أنه إن لم يحصل في الأزل شيء من الحركات فكلها أول ، وإن حصل فإن لم يكن مسبوقاً بشيء آخر فهو أول الحركات ، وإن كان مسبوقاً بشيء آخر كان الأزلي مسبوقاً بغيره وهو محال . وثالثها : أن كل واحد من تلك الحركات إذا كان حادثاً كان مسبوقاً بعدم لا أول له ، فتلك العدمات

---

(١) السيد ، محمد صالح . مدخل إلى علم الكلام . مرجع سابق . ص١٤٢ ، وانظر ابن خلدون . المقدمة . مرجع سابق . ص٤٢٤.

(٢) انظر مثلاً : الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر . معالم أصول الدين . بدون .ت. ط. المكتبة الأزهرية للتراث . ص٣٥ ، وانظر محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرازي . ١٩٨٤م . ط١. دار الكتاب العربي . بيروت . ص٢١٣وله أيضاً : الإشارة في أصول الكلام . ٢٠٠٧م . تحقيق . محمد وربيع العايدي . نور العلوم للبحوث والدراسات . ص٧٢ وما بعدها . وانظر له أيضاً : المطالب العالية من العلم الإلهي . ١٩٧٨م . ط١. تحقيق أحمد حجازي السقا ، دار الكتاب العربي . بيروت . ج٤ ص٢٤٥ وما بعدها . وقارن : الزركان ، محمد صالح . فخر الدين الرازي و آراؤه الكلامية والفلسفية . ١٩٦٣م . دار الفكر . ص٣٥٨

(٣) انظر الرازي . الإشارة في أصول الكلام . ص٧٢ وما بعدها .

(٤) الرازي . معالم أصول الدين . ص٣٥

بأسرها مجتمعة في الأزل ، فإن حصل معها شيء من الموجودات لزم كون السابق مقارناً للمسبوق وهو محال ، وإن لم يحصل معها شيء من الموجودات كانت تلك الحركات أول وهو المطلوب .[1]

وإنما قلنا : إنه يمتنع كون الأجسام ساكنةً في الأزل لأنا قد دللنا على أن السكون صفة موجودة ، فنقول : هذا السكون لو كان أزلياً امتنع زواله ، وما لم يمتنع زواله فلا يكون أزلياً ، بيان الملازمة : أن الأزلي إن كان واجباً لذاته ، وجب أن يمتنع عدمه ، و إن كان ممكناً لذاته افتقر إلى المؤثر الواجب لذاته ، قطعاً للدور والتسلسل . وذلك المؤثر يمتنع أن يكون فاعلاً مختاراً ، لأن الفاعل المختار إنما يفعل بواسطة القصد والاختيار ، وكل من كان كذلك كان فعله محدثاً ، فالأزلي يمتنع أن يكون فعلاً للفاعل المختار .[2]

وإن كان ذلك المؤثر موجباً فإن كان تأثيره غير موقوف على شرط لزم من وجوب دوام تلك العلة وجوب دوام ذلك الأثر ، وإن كان موقوفاً على شرط فذلك الشرط لا بد وأن يكون واجباً لذاته أو موجباً لواجب لذاته بالدليل الذي سبق ذكره ؛ فحينئذٍ تكون العلة وشرط تأثيرها واجباً لذاته فوجب دوام المعلول ، فثبت أن هذا السكون لو كان أزلياً لامتنع زواله ".[3]

وملخص هذه المقدمات مع النتيجة ، أن السكون لو كان قديماً لما زال ، ولكنه يصح عليه الزوال فهو غير أزلي . فإذا كان كل من الحركة والسكون ليس بأزلي ، وإذا كان الجسم لا يخلو عن واحد منهما ، فالجسم ليس بقديم بل هو محدث.

وهذه الحجة – في الواقع – تطوير لحجة المتكلمين التي ذكرت فيما مضى والقائلة بأن الجسم لا يخلو من الحوادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . ويضربون لذلك مثلاً بالحركة والسكون : فهما حادثان والجسم لا ينفك عنهما . والرازي كان يعلم حقيقة هذا الأمر ولذا فإنه يكتفي في بعض كتبه بإعادة حجة المتكلمين ويسميها " الحجة المشهورة " و" الطريقة المبسوطة المشهورة ". ويضيف إليها بعض التفصيلات التي رأيناها في حجة الحركة والسكون .

---

(١) المرجع السابق ، وانظر للمؤلف : الأربعين في أصول الدين . مرجع سابق . ص٣٢ ، وله أيضاً : الإشارة في أصول الكلام . ص٧٢ وما بعدها .

(٢) الرازي . معالم أصول الدين . مرجع سابق . ص٣٦

(٣) المرجع السابق . ص٣٦

وقد يذكر حجة الحركة والسكون، ولا يعزوها لنفسه بل يسندها إلى القائلين بالحدوث" ، والطوسي يرى أن هذا الدليل مما تميز به عن غيره من المتكلمين .[١]

وينوه الزركان إلى أن الفخر الرازي لم ينفرد بكل مراحل تطويرهذه الحجة وتوسيعها ، بل سبقه إلى كثير من تفصيلاتها بعض المتكلمين .[٢] فأبو المعين النسفي الماتريدي أطنب في شرحها، وكان مما قاله في عرضها : "... وذلك لأنا رأينا ساكناً تحرك بعد سكون ، ـــــ وقد أقمنا الدلالة على كون الحركة والسكون عرضين ـــــ ، وكان السكون قائماً بالجسم حين كان ساكناً ، وقد حدثت فيه الحركة بعد ما صار متحركاً ، والحركة لم تكن موجودة حال كون الجسم ساكناً فحدثت الآن ، فعلمنا حدوثها بالحس والمشاهدة . والسكون كان موجوداً وقد انعدم حين حدثت الحركة . فعلم أنه كان محدثاً حين قبل العدم ، لأن القديم مما يستحيل عليه العدم ، وهذا لأن القديم ينبغي أن يكون واجب الوجود لأنه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود أو ممتنع الوجود ؛ إذ لا قسمة لما يخطر بالبال ثبوته وراء هذه الأقسام ".[٣]

وقال : " فإن قيل : أليس أن الجوهر عندكم في أول أحوال وجوده يكون خالياً عن الحركة والسكون جميعاً ، إذ هو عندكم في حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن ، فما أنكرتم أنه في الأزل يكون خالياً عنهما ؟ قيل : عرف ببديهية العقل معرفة لا يعارضها شك أن الجوهر في حالة البقاء لا يخلو عن الحركة أوالسكون ، لأنه إما أن يكون في الزمان الثاني في المكان الثاني الذي كان فيه في الزمان الأول ، وإما أن يكون في غيره ، فإن كان في المكان الأول فهذا سكون ، وإن كان في المكان الثاني فهذا حركة ، ولا يتصور خلوه عن ذلك . فأما في أول أحوال وجوده ، فتلك حالة واحدة لم يتصل بها حالة أخرى ليكون فيها في المكان الأول ، فيكون ساكناً ، أو في مكان آخر ، فيكون متحركاً ، وفي حالة البقاء الحكم بخلافه...".[٤]

---

(١) الطوسي ، نصير الدين محمد بن محمد . تلخيص المحصل . بذيل محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرازي . ١٩٨٤م . ط١. دار الكتاب العربي . بيروت . ذيل ص١٨١

(٢) الزركان . فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . مرجع سابق . ص٣٦١

(٣) النسفي ، أبو المعين ميمون بن محمد . تبصرة الأدلة في أصول الدين . ١٩٩٠م . ط١. تحقيق : كلود سلامة . الجفان والجابي للطباعة والنشر . قبرص . ص٦١

(٤) النسفي . المرجع السابق . ص٦٥

أما الحجة الثانية التي يعتمدها الرازي في إثبات حدوث العالم ــ **حجة إمكان ما سوى الله** ــ فتتلخص في أن ما سوى الله تعالى ممكن ، وكل ممكن مفتقرٌ إلى المؤثر . والافتقار لا يخرج من أن يكون حال الحدوث أو حال العدم أو حال البقاء . غير أنه حال البقاء مستحيلٌ إذ الباقي لو استند إلى المؤثر لكان ذلك تحصيلاً للحاصل وإيجاداً للموجود . وإذاً لا يتحقق الافتقار إلا حال الحدوث أو حال العدم ، وعلى التقديرين يكون الممكن محدثاً . فما سوى الله محدث .[١]

والمتأمل في الحجج التي ذكرها المتكلمون يجد أن هذه الحجة هي المقدمة لحجة الإمكان والوجوب التي اعتمد عليها قدماء الأشعرية كالباقلاني وأبي المعالي في إثباتهم لحدوث العالم ، و قد انتقدها ابن رشدٍ نقداً لاذعاً حين أوضح أن الإمكان يفضي إلى نفي الحكمة من مخلوقات الله عز وجل ، ذلك لأن الشيء إذا أمكن وجوده وعدم وجوده ، وأمكن حصوله على وضع آخر وفي زمان آخر، فإن هذا يعني انتفاء العناية الإلهية والحكمة الربانية في وضع كل شيء في محله وفي زمنه المناسبين .[٢]

وحجةٌ ثالثةٌ يستدل بها الرازي على حدوث العالم هي : **حجة تناهي أجسام العالم** : وتقوم هذه الحجة على أن أجسام العالم متناهية في المقدار، وكل ما كان كذلك فهو محدث . " وذلك أن كل ما كان متناهياً في المقدار ، فإنه يصح في العقل وجود ما هو أزيد مقداراً منه ، ووجود ما هو أنقص مقداراً منه . وإذا كان كذلك ، كان اختصاصه بذلك القدر المعين ، دون الزائد ودون الناقص ممكناً . وكل ممكن فلا بد له من مرجح ، وذلك المرجح يمتنع أن يكون موجباً ، لأن نسبة الموجب إلى جميع المقادير على السوية . فلم يكن كونه موجباً لمقدار معين ، أولى من كونه موجباً لغير ذلك المقدار ، فوجب أن يكون المؤثر فيه ، فاعلاً مختاراً . وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار ، فهو محدث . فيثبت أن كل جسم فإنه متناهي المقدار ، وكل متناهي المقدار فإن اختصاصه بذلك القدر يكون من الجائزات . وكل ما كان كذلك ، فإنه يمتنع رجحانه على غيره

---

(١) انظر الرازي ، الإشارة في أصول الكلام ، مرجع سابق .ص ٨٠ ، والمطالب العالية . مرجع سابق . ج٤ ص٣١٨ . وكذلك الأربعين في أصول الدين . مرجع سابق . ص٥٢

(٢) انظر : الزركان . فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص٣٦٢ ،وانظر ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة .ص١٩٣

، إلا بفعل الفاعل المختار . وكل ما كان فعلاً للفاعل المختار ، فهو محدث . وعند ظهور هذه المقدمات يحصل الجزم بأن كل جسم فهو محدث ".[١]

وقد ساق الرازي في كتبه الكثيرة أدلة أخرى كثيرة ــ على حدوث العالم ــ غير ما سبق ، كما في الأربعين في أصول الدين ، وكذا في المطالب العالية آخر كتبه ، حيث ذكر فيه على حدوث العالم عشرة أدلة . لكنني رأيت أن أكتفي بما مر ذكره من الأدلة منعاً للإطالة ، فليست الغاية من هذا الفصل استيعاب كل الأدلة ، بل معرفة مواقف العلماء من المسألة .

ويبين لنا الزركان في دراسته التي خصصها للوقوف على فكر الرازي وآرائه الكلامية ، أن الإمام الفخر الرازي في أكثر كتبه الكلامية والفلسفية يقرر ما قرره المتكلمون من القول بحدوث العالم مستعملاً نفس حججهم . غير أن هذا الموقف لا نجد له امتداداً إلى آخر كتبه تأليفاً ، أقصد بذلك المطالب العالية ــ كما يرى ذلك كلٌ من ابن أبي أصيبعة وابن تيمية وغيرهما ــ ، بل إننا نجد للرازي في هذا الكتاب ــ المطالب العالية ــ موقفاً جديداً ، من مسألة ــ القدم والحدوث ــ هو أقرب ما يكون إلى موقف ابن رشد .[٢]

فبعد أن عرض الرازي ــ في المطالب العالية ــ أقوال القدماء والمتأخرين في قدم العالم وحدوثه ، روى عن جالينوس أنه توقف و لم يقطع بكون العالم حديثاً أو قديماً و قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته : " اكتب عني أني ما عرفت أن العالم محدث أو قديم..." وعقب الرازي على هذه الرواية بأن " من الناس من جعل هذا طعناً فيه ، وقال : " إنه خرج من الدنيا كما دخل لم يعرف هذه الأشياء..." و إنا نقول ــ والقول للرازي ــ : " هذا من أدل الدلائل على أن الرجل كان منصفاً ، طالباً للحق ، فإن الكلام في هذه المسألة قد بلغ من العسر والصعوبة إلى حيث تضمحل أكثر العقول فيه ".[٣]

ثم يقف الرازي على قضية في غاية الأهمية ، وهي موقف الكتب السماوية من ــ مشكلة الخلق ــ أو قضية الحدوث والقدم فيقول : " اعلم أن الكتب الإلهية ليس فيها تصريح بإثبات أن

---

(١) الرازي . المطالب العالية . مرجع سابق . ج٤ ص٣١٤ ، وانظر الأربعين في أصول الدين . ص٤٩

(٢) انظر : الزركان . فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . مرجع سابق . ص٣٦٤

(٣) الرازي . المطالب العالية . ج٤ ص٢٧

العالم محدث ، بمادته وصورته معاً . وتقريره : أن الألفاظ الموجودة في القرآن المشعرة بهذا المعنى ألفاظ معدودة ".[١]

فالرازي إذاً ينفي أن يكون شيء من نصوص الكتب السماوية ، ــ وأولها كتاب الله عز وجل القرآن الكريم ــ ، يذكر صراحة أن العالم محدث بمادته وصورته ، ولإثبات هذا المبدأ ، أخذ الرازي بتحليل الألفاظ الواردة في القرآن الكريم ، والتي لها تعلق بهذه المسألة ، من جهة دلالتها الصريحة على القول بالحدوث ، وفيما يلي بيان لهذه الألفاظ وموقف الإمام الرازي من دلالاتها :

اللفظ الأول : " **رب العالمين** " : فإن أول القرآن هو قوله : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[٢] ، ولا يلزم من كونه تعالى رباً لها ، أن يكون محدثاً لذواتها وأعيانها ، لأن رب الشيء هو الذي يربي ذلك الشيء ويكون له عناية بإصلاح مهماته . فمن قال : إنه تعالى هو الذي أحدث هذا العالم من تلك الأجزاء ورتبها على أحسن الوجوه وألطف الأشكال ، فقد اعترف بكونه تعالى قادراً رباً للعالمين .[٣]

ولكننا نجد للرازي موقفاً مخالفاً لما ذكره هنا في كتابه التفسير الكبير ، فهو يقول : في تفسيرها في سورة الفاتحة : " لما ثبت أن واجب الوجود لذاته واحد ، ثبت أن كل ما سواه ممكن لذاته ، فيكون محتاجاً في وجوده إلى ايجاد الواجب لذاته ، وأيضاً ثبت أن الممكن حال بقائه لا يستغني عن المبقي ، والله تعالى إله العالمين من حيث إنه هو الذي أخرجها من العدم إلى الوجود وهو رب العالمين من حيث إنه هو الذي يبقيها حال دوامها واستقرارها ".[٤] وقال أيضاً : " وقوله : ـــ رب العالمين – معناه : أن وجود كل ما سواه فائض عن تربيته وإحسانه وجوده وهو المراد من قولنا أنه فوق التمام ".[٥]

---

(١) المرجع السابق نفسه . ج٤ ص٢٩

(٢) سورة الفاتحة ، الآية رقم : (٢)

(٣) الرازي . المطالب العالية . مرجع سابق . ج٤ ص٢٩

(٤) الرازي ، محمد بن عمر . التفسير الكبير . ٢٠٠١م . ط٤. دار إحياء التراث العربي . بيروت . ج١ ص١٩٩

(٥) المرجع السابق نفسه . ج١ ص٢٠٠

اللفظ الثاني : " **الخلق** " : فقال : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾[١] واعلم أن الخلق في اللغة هو " التقدير ". والدليل عليه قوله تعالى : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[٢] ولا شك أن المراد بقوله : ﴿ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ : التكوين والإيجاد والإحداث . فظاهر الآية يقتضي أنه يخلقه ، ثم بعد الخلق يكونه ، والخلق الذي يتقدم على التكوين، ليس إلا علمه تعالى ، بأنه يحب تكوينه على الصفة الفلانية ، حتى يكون أقرب إلى الصواب والصلاح . فثبت : أن الخلق عبارة عن التقدير . وإذا ثبت هذا فنقول : إن بتقدير أن تكون الأجزاء موجودة في الأزل ، ثم إنه تعالى ركبها على التأليف الأصوب ، ونظمها على التركيب الأصح ، فحينئذ يكون هذا العالم واقعاً بتقديره وتركيبه ، فيكون خالقاً لها . فيثبت أن لفظ الخلق لا يفيد كونه تعالى محدثاً لذواتها وموجداً لأعيانها .[٣]

اللفظ الثالث : " **الفاطر** " : قال تعالى : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[٤] والفطر في أصل اللغة : هو " الشق " قال تعالى : ﴿ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴾[٥] أي هل ترى فيه انشقاقاً ؟ ويقال : فطر ناب البعير ، أي انشق الموضع ، عن ذلك الناب . ومن هنا فبتقدير أن تكون الأجزاء كانت أزلية ، وكانت عارية عن الصفات ، كانت لا محالة ظلمانية . فإذا خلق الله الضوء ، وأخرج طائفة من تلك الأجزاء من ظلمتها ، وركب منها هذا العالم ، كان هذا المعنى في إطلاق لفظ الفاطر عليه .

ثم يستدل الرازي على رأيه في أن لفظ الفاطر قد لا يكون بمعنى كونه موجداً ومحدثاً للذات من العدم بقول ابن عباس : " ما كنت أعرف أن الفاطر ما هو ؟ حتى اختصم أعرابيان

---

(١) سورة الأنعام . الآية رقم : (١)

(٢) سورة آل عمران . الآية رقم : (٥٩)

(٣) الرازي . المطالب العالية . ج٤ ص٣٠

(٤) سورة فاطر . الآية رقم : (١)

(٥) سورة الملك . الآية رقم : (٣)

في بئر ، فقال أحدهما : أنا فطرتها ، أي : أنا أحدثتها ".[١] فإنه إن كان فاطراً لتلك البئر ، لا لأجل أنه أحدث تلك الأجزاء ، بل لأنه أحدث ذلك الشكل والهيئة في تلك الأجزاء . فهذا يدل على أن لفظ الفاطر ، لا يدل على كونه تعالى محدثاً للذوات .[٢]

اللفظ الرابع : " **الغني** " : قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ ﴾[٣] وهذا اللفظ أيضاً لا يدل على المطلوب ــ أي لا يدل على التصريح بحدوث الذوات ــ لأن العالم يحتاج العالم إلى البرئ في حصول الصفات المخصوصة ، والنعوت المخصوصة ، وهذا القدر يكفي في حصول الحاجة . وأيضاً : فالذوات عند القوم ممكنة لذواتها ، واجبة بسبب وجوب علتها ، وهذا يكفي في حصول معنى الحاجة .[٤]

اللفظ الخامس : " **الأول** " قوله تعالى : ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ ﴾[٥] قالوا : والأول هو الفرد السابق . وهذا يدل على أنه لم يوجد في الأزل مع الله غيره . وهذا أيضاً لا يفيد هذا المقصود ، لأنه ليس من شرط كونه أولاً ، أن يكون أولاً لكل شيء ، لأن اللفظ المهمل في جانب الثبوت يكفي في حصوله حصول مسماه في فرد واحد . و أيضاً : فبتقدير أنه يجب أن يكون أولاً لكل ما سواه ، لكن القوم يقولون : العالم ممكن لذاته واجب بوجوب علته ، والعلة سابقة على المعلول بالعلية والذات ، فيكون ــ الله تعالى ــ أولاً لكل ما سواه بهذا التفسير .[٦]

---

(١) الحديث : عن ابن عباس : ما عرفت معنى الفاطر حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر ، فقال أحدهما : أنا فطرتها (أي ابتدأتها) .أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام في غريب الحديث ، وفي فضائل القرآن، بإسناد حسن - ليس فيه إلا إبراهيم بن مهاجر ، وأخرجه ابن جرير في تفسيره والبيهقي في شعب الإيمان ، الباب السابع عشر ، حديث رقم (١٦٨٢) . انظر المناوي . زين الدين محمد الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي ، دار العاصمة .الرياض ج٢ص٦٠٢ وانظر الزيلعي . عبد الله بن يوسف ، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري ، ١٤١٤هـ . ط١. دار ابن خزيمة . الرياض ج١ص٤٣٤

(٢) الرازي . المطالب العالية . ج٤ ص٣٠

(٣) سورة محمد . الآية رقم : (٣٨)

(٤) الرازي . المرجع السابق . ج٤ ص٣١

(٥) سورة الحديد . الآية رقم : (٣)

(٦) الرازي . المرجع السابق . ج٤ ص٣١

اللفظ السادس : " كن فيكون " : قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[١] والمراد بقوله : ﴿ كُنْ ﴾ : نفاذ القدرة والإرادة ، فدل على أنه تعالى كون الأشياء بقدرته ، وهذا أيضاً لا يدل على هذا المطلوب ، لأن هذه الآية تدل على أن كل ما أراد الله تكوينه ، فإنه يكون بهذا الطريق ، وعلى هذا الوجه ، فلم قلتم : إنه تعالى أراد تكوين الذوات ، وتكوين الأجسام ؟ وهل النزاع إلا فيه ؟[٢]

والنتيجة التي يقررها الرازي بعد عرض هذه الألفاظ ومعانيها ، أنه ليس في القرآن ما يدل على حدوث الذوات .[٣]

وبعد هذه التقريرات التي قررها الرازي ، وحتى يكون حكمه عاماً في الكتب الإلهية كلها ، كما كان صرح به من قبل ، يواصل الرازي تقريره لعموم فكرته فيقول : وأما التوراة . فقال في أوله : " في البدء خلق الله السموات والأرض ، وكانت الأرض خربة وخالية ، وعلى وجه الغمر ظلمة ، وروح الله يرف على وجه المياه . وقال الله : ليكن نور فكان نور "[٤]، ثم حلل العبارات الواردة فيه والتي قد يفهم منها الدلالة على الحدوث فقال : فقوله : " خلق الله السماء والأرض " لا يدل على إيجاد تلك الذوات والأجزاء على ما بيناه . وأما قوله " وكانت الظلمة على القمر" فهذا عين قول من يقول: إن تلك الأجزاء كانت مظلمة، لأن الظلمة عدم النور عما من شأنه أن يستنير، فتكون الظلمة سابقة لا محالة على النور، و قوله : " وريح الله تهب وترف على وجه الماء " عين قول من يقول : إنه تعالى حرك تلك الأجزاء، بعد أن كانت ساكنة ، وأظهر فيها النور ، بعد أن كانت في الأزل مظلمة ".[٥]

ويخلص من كل هذا العرض والتحليل إلى القول : " إنه ليس في القرآن ولا في التوراة لفظ بصريحه على أن هذه الذوات حادثة بعد عدمها ، كائنة بعد أن كانت نفياً محضاً ، وسلباً صرفاً

---

(١) سورة النحل . الآية رقم : (٤٠)

(٢) الرازي . المرجع السابق . ج٤ ص٣١

(٣) المرجع السابق نفسه . ج٤ ص٣٢

(٤) الكتاب المقدس . أول سفر التكوين من العهد القديم . ترجم من اللغات الأصلية . دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط . ص٣ . الفقرات . ١-٤

(٥) الرازي . المرجع السابق . ج٤ ص٣٢

. ذلك أنه لما خلا هذان الكتابان ــ القرآن الكريم والتوراة ــ عن التصريح بهذا المطلوب ، أوهم ذلك أن هذه المسألة بلغت في الصعوبة إلى حيث صارت في محل الصعوبة ".[١]

ويزيد ذلك تأكيداً فيقول : " فثبت بما ذكرنا : أن أكابر الأنبياء ــ صلوات الله عليهم ــ سكتوا عن الخوض في هذه المسألة ، وذلك يدل على أنها بلغت في الصعوبة إلى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول إليها ".[٢]

والذي يظهر لي أن إشارات الرازي إلى عدم وجود ما يصرح بأن الذوات خلقت من عدم ، وإن كان فيه وجه صحة من جهة أننا لا نستطيع القطع بأن المراد من الخلق الوارد في الآيات التي استدل بها هو الإيجاد من العدم ، إلا أننا يمكن أن نستدل بمجموع عدد كبير من الآيات على أن من معاني الخلق الإيجاد من العدم ، لأن عدم الأخذ بهذا الاحتمال يمكن أن يوقع في تعارضات كثيرة بين عدد من الآيات ، والرازي نفسه في غير " المطالب العالية " يتنبه إلى هذا الأمر ، ويذكر أدلة متعددة على لزوم تفسير الخلق في بعض الآيات بالإيجاد من العدم ، وإلا كان هناك تعارض . ففي لوامع البينات يقول : اعلم أن الخلق جاء في اللغة بمعنى الإيجاد والإبداع ، والإخراج من العدم إلى الوجود ، وبمعنى التقدير ، والدليل على أنه جاء بمعنى التقدير وجوه :

الأول : قوله : ﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾[٣] ، هذه الآية تقتضي كثرة الخالقين ، وتبين بالدلائل العقلية والسمعية أنه لا موجد إلى الله تعالى ، فوجب حمل الخلق في هذه الآيات على التقدير .

الحجة الثانية قوله : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[٤] ومعلوم أن المراد من قوله : ﴿ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ هو الإيجاد والإبداع ، وقوله : ﴿ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ﴾ مقدم عليه ، والشيء المتقدم على الإيجاد ليس إلا التقدير ، فثبت أن المراد بقوله : ﴿ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ﴾ هو

---

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) المرجع السابق نفسه .

(٣) سورة المؤمنون . الآية رقم : (١٤)

(٤) سورة آل عمران . الآية رقم : (٥٩)

أنه قدره منه ، ونظير هذه الآيات قوله تعالى : ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾[1] فالخلق هو التقدير والأمر هو قوله : ﴿ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ .

الحجة الثالثة : أن الكذب في اللغة يسمى خلقاً قال تعالى : ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ﴾[2] والكذب إنما يسمى خلقاً ، لأن الكاذب يقدر في نفسه ذلك الكذب ويضمره فدل هذا على أن التقدير يسمى خلقاً .

الحجة الرابعة : قوله لعيسى عليه السلام : ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي ﴾[3] والمراد التصوير والتقدير .[4]

أما بيان أن لفظ الخلق جاء في اللغة بمعنى الإيجاد والإبداع ، فيدل عليه وجوه : الأول : قوله : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾[5] ولو كان الخلق ها هنا عبارة عن التقدير لصار معنى الآية إنا كل شيء قدرناه بقدر ، فيكون تكريراً بلا فائدة .

الحجة الثانية قوله : ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ﴾[6] ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لكان معنى الآية : وقدر كل شيء فقدره تقديراً .

الحجة الثالثة قوله : ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾[7] فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد نفي خالق غير الله يرزقكم من السماء ، وهذا لا يقتضي نفي خالق غير الله . قلنا : بتقدير أن يصح الإيجاد من غير الله لا يمتنع إثبات خالق غير الله يرزقنا من السماء ، لأن الملائكة يصدق عليهم كونهم خالقين ، ولا يمتنع عليهم أن يرزقوا غيرهم ، ولذلك يقال رزق

---

(١) سورة الأعراف . الآية رقم : (٥٤)

(٢) سورة العنكبوت . الآية رقم : (١٧)

(٣) سورة المائدة . الآية رقم : (١١٠)

(٤) الرازي ، محمد بن عمر. لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات . ٢٠٠٠م . المكتبة الأزهرية . القاهرة . ص١٩٧ـ١٩٨

(٥) سورة القمر . الآية رقم : (٤٩)

(٦) سورة الفرقان . الآية رقم : (٢)

(٧) سورة فاطر . الآية رقم : (٣)

السلطان فلاناً كذا ، إذا ملكه ومكنه من التصرف فيه ، فثبت أن هذه الآية تقتضي نفي خالق غير الله تعالى ، ولا يمكن حمل الخالق ها هنا على المقدر ، لما بينا أن في المقدورين كثرة ، فوجب أن يكون المراد منه الإيجاد والإبداع .

الحجة الرابعة قوله : ﴿ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ﴾[1] ولا يليق بلفظ الخلق ها هنا إلا الإيجاد .

الحجة الخامسة : قوله : ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ﴾ [2] ذكر هذا على سبيل الإنكار ، وهذا صريح في أن كل من سوى الحق ليس بخالق ، فثبت بهذه الدلائل أن الخلق جاء في اللغة بمعنى الإيجاد والإبداع .[3]

ولأنني سوف أقف مع بيان الألفاظ السابقة وغيرها وقفات مفصلة في الفصل القادم . أكتفي بهذا القدر في هذا المقام . فما يهمنا في هذا المقام إنما هو حاصل موقف الرازي من قدم العالم وحدوثه ، وهذا ما يبينه الزركان في دراسته لفكر الرازي فيقول : " مذهب الإمام الرازي في آخر كتبه يتلخص في أن حقيقة الخلق تفوق نطاق العقول البشرية وتتجاوز مستواها. ولذا فإن الكتب السماوية قد صاغت قصة الخلق بعبارات تحتمل كلاً من القدم المطلق والحدوث المطلق ، والأنبياء أيضاً لم يخوضوا في هذه المسألة لعسرها على الأفهام البشرية. ومن أجل ذلك يتوقف الرازي في البت في هذه المعضلة الكبرى ".[4]

وجلي مما سبق أن ملامح مذهب الرازي ، في المطالب العالية ، قريبة من ملامح مذهب ابن رشد ، من حيث الإعراض عن طرق المتكلمين والاعتراف بصعوبة المسألة .[5]

ومما يتصل بهذا الأمر أيضاً أن المتكلمين يستدلون على حدوث العالم بأن الرسول عليه الصلاة والسلام قد بين ذلك في الحديث الذي يرويه عمران بن الحصين أنه قال : يا رسول الله

---

(١) سورة الأنبياء . الآية رقم : (١٠٤)

(٢) سورة لقمان . الآية رقم : (١١)

(٣) الرازي . لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات . مرجع سابق . ص١٩٩ ـ ٢٠٠

(٤) الزركان . فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . مرجع سابق . ص٣٦٧

(٥) انظر : المرجع السابق نفسه . ص٣٦٨

، أخبرنا عن أول هذا الأمر، فقال : " كان الله ولم يكن شيء معه ".[1] والرازي نفسه يستدل به ، في أساس التقديس، على نفي الجهة والمكان عن الله تعالى ، ويقول : " إنه تعالى ، لو كان مختصاً بالحيز والجهة ، لكان ذلك الحيز شيئاً موجوداً معه. وذلك على نقيض هذا النص".[2] وإذا استدل الفخر بهذا الحديث على نفي الجهة والمكان فمن الأولى أن يستدل به على نفي المادة الأولى ، لأنها أظهر في الشيئية منهما . ومعنى هذا أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد تعرض لمشكلة الخلق من العدم ، خلافاً لما يقوله الفخر في المطالب العالية.[3]

ويجيبنا أيضاً الباحث الزركان عن هذا التساؤل فيقول : ولكني – مع هذا – لا أقول : إن الرازي قد ناقض نفسه في هذه المسألة ، إذ الحديث قد جاء بعدة روايات كان منها في البخاري روايتان . الأولى : " كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، والثانية : ولم يكن شيء قبله ". وفي رواية غير البخاري: " ولم يكن شيء معه ".[4] وهذا يعني أن الحديث قد نقل بالمعنى ، في حين أن هذه المسألة تحتاج إلى نص قاطع واضح ، خاصة وأن الرواية الأولى يشعر لفظها أن الماء قديم ، والرواية الثانية لا دليل فيها إطلاقاً على ما نحن فيه ، لأن كلاً من القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث يعتقدون أنه لا شيء قبل الله . أما الرواية الثالثة فهي صريحة بالحدوث ، ولكنها جاءت في غير البخاري ، وقد سلبتها روايتا البخاري صراحتها. فلعل ابن خطيب الري – حين ألف المطالب العالية – قد اطلع على تفاوت هذه الروايات ، لفظاً وقوة ، فآثر أن يصرف النظر عنها ، واكتفى بالقول أن الأنبياء لم يصرحوا بقدم المادة وحدوثها .[5]

ويشير الزركان إلى أن نظرية الرازي حول مشكلة الخلق في المطالب العالية ، هي نظرية شبيهة جداً بنظرية ابن رشد التي فرق فيها بين موجودات متفق على حدوثها وهي

---

(١) سبقت الإشارة إليه ، والحديث برواياته وتفصيلاته معروض في الفصل الرابع .

(٢) الرازي ، محمد بن عمر . أساس التقديس . ١٩٩٥م . ط١. مؤسسة الكتب الثقافية . بيروت . ص٣٤

(٣) الزركان . فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . مرجع سابق . ص٣٦٨

(٤) انظر تفاصيل الروايات في الفصل الرابع من الدراسة .

(٥) الزركان . فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . مرجع سابق . ص٣٦٩

المخلوقة من مادة سابقة ، وموجودات اختلف في حدوثها وقدمها ، وهي مواد العالم الأولى ، ثم انتهى إلى أن هذه المواد أيضاً محدثة في غير زمان ولكن عن مادة أولى".[1]

من هذه المقارنات يتبدى لنا البون الواسع في نظرته إلى هذه الألفاظ ، بين كتبه المتقدمة وبين المطالب العالية ، آخر ما ألف ، وبالتالي يظهر لنا التطور في فكر الرازي حقيقة ملموسة .

والذي يظهر لي أن إشارات الرازي في عدم وجود ما يصرح بأن الذوات خلقت من عدم هو الأقرب إلى الصواب ، ذلك أنني لم أجد شيئاً في كتب التفسير أو اللغة التي وقفت عليها شيئاً يقطع بوجوب حمل أي لفظ من الألفاظ السابقة على معنى إيجاد الذوات من العدم وإن كانت بعض كتب التفسير واللغة لا تخلو من إشارات إلى ذلك ، لكنها غير قاطعة في وجوب حمل أي لفظ من هذه الألفاظ على معنى الإيجاد من العدم ، وهذا هو المقصود في أنه ليس في شيء من الكتب السماوية لفظ بصريحه يفيد أن هذه الذوات حادثة بعد عدمها . وسوف نقف مع الألفاظ السابقة وغيرها وقفات مفصلة في الفصل القادم . لذا أكتفي بهذا القدر في هذا المبحث .

---

(١) انظر المرجع السابق . ص٣٧٣

المبحث الثالث

العالم بين القدم والحدوث عند الماتريدية

سبقت الإشارة إلى أن جميع المتكلمين يجمعون على أن العالم حادث بعد أن لم يكن ، سواء في ذلك المعتزلة والأشعرية والماتريدية وغيرهم ، وقد اهتم المتكلمون بهذه المسألة اهتماماً كبيراً ، وجعلوا إثبات حدوث العالم أصلاً عظيماً من أصول الدين الإسلامي ، وعليه تنبني كثير من العقائد الإسلامية .

ومن هنا فإننا نجد علماء الماتريدية أيضاً يتبنون القول بالحدوث ، ويجعلونه أصلاً من الأصول العظيمة في أصول الدين . وبسبب التوافق الواضح في كثير من المسائل بين الأشاعرة والماتريدية في هذه المسألة ، سواء في المنهج أو في البراهين ، فإنني سأحاول ذكر نبذ مختصرة حول الموضوع عند علماء الماتريدية . خصوصاً فيما ورد فيه الاختلاف مع الأشاعرة في هذا الباب .

ومن الطبيعي أن تكون أهم وقفاتنا مع إمام المذهب الماتريدي ومؤسسه ، الإمام أبو منصور الماتريدي .[١]

وأول ما يطالعنا من اختلاف مع الأشاعرة في هذا المقام ، ما يحكيه لنا أبو المعين النسفي[٢] حول أقسام العالم . قائلاً : " وأما أقسامه ــ أي العالم ــ ، فعامة المتكلمين يزعمون أنها أقسام ثلاثة : جواهر وأجسام وأعراض . والشيخ أبو منصور الماتريدي لم يرض بهذه القسمة لما فيها من عيب التداخل ؛ فإن الأجسام هي جواهر لأنها متركبة منها ، فاختار بأن قال

---

(١) أبو منصور الماتريدي محمد بن محمد بن محمود ، إمام الهدى والدين إمام الماتريدية ، كان إمام المتكلمين فى عصره . نسبته إلى (ماتريد) محلة بسمرقند . وهو أصولي أيضاً . تفقه على أبي بكر أحمد الجوزجاني ، وتفقه عليه الحكيم عبد الكريم بن موسى البزدوي . من كتبه (التوحيد) و (أوهام المعتزلة) و (الرد على القرامطة) و (مآخذ الشرائع) في أصول الفقه ، وكتاب (الجدل) و (تأويلات القرآن) و (تأويلات أهل السنة) ، و (شرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة) و (رد تهذيب الجدل للكعبي) و (رد كتاب وعيد الفساق للكعبي) و (رد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي) و (رد كتاب الإمامة لبعض الروافض) و (الرد على القرامطة) و (الجدل) في أصول الفقه . مات بسمرقند سنة ٣٣٣ هـ . انظر : الزركلي . الأعلام . ج٧ ص١٩ ، و كحالة . معجم المؤلفين . ج١١ص٣٠٠

(٢) النسفي (٤١٨ - ٥٠٨ هـ) ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول ، أبو المعين النسفى الحنفي : عالم بالأصول والكلام .كان بسمرقند وسكن بخارى . من كتبه (بحر الكلام) و (تبصرة الأدلة) في الكلام ، و (التمهيد لقواعد التوحيد) و (العمدة في أصول الدين) و (العالم والمتعلم) و (إيضاح المحجة لكون العقل حجة) و (شرح الجامع الكبير للشيباني) في فروع الحنفية ، و (مناهج الأئمة) في الفروع . انظر : الزركلي . الأعلام . ج٧ ص٣٤١ و كحالة . معجم المؤلفين . ج١٣ص٦٦

: العالم قسمان : أعيان وأعراض ؛ يعني بالأعراض ما يستحيل قيامه بنفسه ، وبالأعيان ما يقوم بنفسه . ونعني بقولنا : مايقوم بنفسه أنه يصح وجوده "من غير محل يقوم به ؛ لا ما سبق إلى وهم الأشعري أن القائم بنفسه ما يستغني في وجوده عن غيره " ؛ ولهذا أنكر كون الجواهر قائمة بأنفسها . وقال : لا قائم بالنفس إلا الله تعالى . وإذا كان مرادنا من هذه اللفظة ما ذكرنا فلا معنى لإنكاره ، لأن كل جوهر متركباً كان أو غير متركب ، يصح وجوده في غير محل يقوم به ؛ ولهذا قام جميع العالم لا في محل ، خلافا لما يقول (محمد بن عيسى)[1] الملقب ببرغوث أن ذلك لا يجوز ولهذا زعم أنه ليس يجوز أن يخلق الله تعالى أقل من جزأين ليكون أحدهما مكاناً للآخر . وهذا مع ما فيه من تعجيز الله فاسد ؛ إذ لو كان أحدهما مكاناً للأخر ولم يكن الآخر مكاناً إليه ، فهذا الذي هو المكان موجود لا في مكان ، وهذا عين ما أباه . ولو كان كل واحد منهما مكاناً للآخر لكان كل واحد منهما متمكناً فيما هو متمكن فيه ومكاناً لما هو مكانه وهو محال .[2]

يهتم الإمام الماتريدي بإثبات حدوث العالم ، فأهل التوحيد في رأيه إنما تكلموا في حدث العالم وثبات محدثه ، ولا أحد تكلف القول بخلق العالم وثبات خالقه ، فلولا أنهم رأوا بالأول كفاية عن الثاني ، وجعلوا إثبات الحدث دليلاً مقنعاً في الخلق لصنعوا مثله ؛ لأن الكل إليه حاجة ، وذلك ممتنع ، فإثبات حدث العالم هو القضية الأساسية والتي عن طريقها يثبت خلق العالم ، والماتريدي بذلك يربط بين القول بالحدوث والخلق على خلاف من قال من الفلاسفة المسلمين ، بقدم العالم مع قولهم بخلق الله للعالم .[3]

ويقدم الماتريدي أدلته على حدوث العالم ، في أول كتابه التوحيد ، بعد أن يبين أسباب العلم بالأشياء ، فيجعل أدلته على حدوث العالم مستمدة من مصادر المعرفة الثلاثة عنده ، وهي الخبر والحس والنظر و فيما يلي بيان ذلك :

---

(١) هو محمد بن عيسى الجهمي ، من رءوس المعتزلة وهو رأس البدعة ، أبو عبد الله . أحد من كان يناظر الإمام أحمد وقت المحنة . صنف : كتاب (الاستطاعة) ، وكتاب (المقالات) ، وكتاب (الاجتهاد) ، وكتاب (الرد على جعفر بن حرب) ، وكتاب (المضاهاة) . قيل : توفي سنة أربعين ومائتين . انظر : الذهبي . محمد بن أحمد بن عثمان . سير أعلام النبلاء . بدون . تحقيق خيري سعيد . المكتبة التوفيقية . القاهرة . ج٩ ص٢٢٦

(٢) النسفي . تبصرة الأدلة . مرجع سابق . ص٤٤

(٣) الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمد . كتاب التوحيد . ٢٠٠٦م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت .ص١٨٤. وقارن : المغربي ، علي عبد الفتاح . أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية . ١٩٨٥م . ط١. وهو في الأصل رسالة دكتوراه . بكلية الآداب . جامعة القاهرة . مكتبة وهبة . مصر.ص١١٣

فأما طريق الخبر فيعتمد فيه الماتريدي على ما ورد في القرآن الكريم ، من قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[١] و ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[٢] وأن له ملك ما فيهن .[٣]

ثم يقدم الإمام الماتريدي دليلاً آخر على حدوث العالم عن طريق الخبر ، وهو يقصد بالخبر ما تعارف عليه الناس وتناقلوه ، فيقول : " ليس أحدٌ من الأحياء ، ادعى لنفسه القدم أو أشار إلى معنى يدل على قدمه بل ولو قال لعرف كذبه هو بالضرورة ، وكذا كل من حضره بما رأوه صغيراً ، ويذكر ابتداؤه أيضاً ، لذلك لزم القول بحدث الأحياء ، ثم الأموات تحت تدبير الأحياء ، فهم أحق بالحدث .[٤]والماتريدي بذلك يحاول إثبات حدوث كلية العالم ، بأجزائه الحية وأجزائه غير الحية .[٥]

وفي قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾[٦]يقول الماتريدي : وفي الآية دلالة على أن السماء والأرض دخلتا تحت الأوقات بقوله : ﴿ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ إذ الأيام عند الناس إنما هي مضي الأوقات . فإن دخلتا تحت الأوقات فليستا بأزليتين . لا على ما يقول بعض الملحدة : إنهما أزليتان كانتا كذلك .[٧]

ومثل هذا القول نجده عند الماتريدي في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾[٨] حيث يقول : وذلك ينقض على الباطنية

---

(١) سورة الزمر . الآية رقم : (٦٢)

(٢) سورة البقرة . الآية رقم : (١١٧)

(٣) الماتريدي . كتاب التوحيد . مرجع سابق . ص١٢.

(٤) الماتريدي ، المرجع السابق . ص١٢. وانظر المغربي . أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية . مرجع سابق . ص١١٥

(٥) المغربي . أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية . مرجع سابق . ص١١٥

(٦) سورة هود . الآية رقم : (٧)

(٧) الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمد . تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة . ٢٠٠٤م . ط١. تحقيق فاطمة الخيمي . مؤسسة الرسالة . بيروت . ج٢ ص٥١٠ ، وقارن المغربي . أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية . مرجع سابق . ص١١٣

(٨) سورة الأعراف . الآية رقم : (٥٤)

قولهم : إن المبدع الأول لا يقع عن الزمان والمكان ، وإنه لا يبيد ولا يفنى . ولو كان كذلك لم يكن مبدعاً ، ولكان قديماً لا يقع عليه الإبداع ، فلما وقعت ثبت له البدء ، فيجب وصفه بالوقت من حيث الابتداء ، وهو أيضاً معلول عنده ، وعلته فيه وهو الإبداع ، مما لو زالت علته لباد . وإذا ثبت أن علته أوجبته وأحدثته ، بعد أن لم يكن ، فوجب له وقت به كان أو كان فيه .[1]

وفي قوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ ﴾[2] يرى الماتريدي أن في هذه الآية رداً على القائلين بإنكار الخلق لله وإنكار حدوث العالم ، من أصحاب الطبائع والنجوم الدهرية وجميع الملحدة فيقول : أما نقص أصحاب الطبائع لما ذكرنا من اتساق مجراها على سنن واحد وأمر واحد ، دل على أنه بالتدبير صار كذلك لا بالطبع . و أما نقض قول أصحاب النجوم ، لما جعل النجوم مسخرة لمنافع الخلق ، ومغلوبة يغلبها ضوء الشمس ونور القمر حتى لا ترى ، دل أنه لا تدبير لها ، وأن التدبير لغيرها . والرد على غيرهم من الملحدة ما ذكر من اتصال منافع هذا بهذا فدل على أنه ما ذكرنا .[3]

وأما الطريق الثاني الذي يعتمد الماتريدي عليه في الدلالة على الحدوث ، فهو طريق الحس ، وهو دليل المشاهدة من أن كل عين من الأعيان يحس محاطاً بالضرورة مبنياً بالحاجة ، والقدم هو شرط الغنا ، لأنه يستغني بقدمه عن غيره ، والضرورة والحاجة يحوجانه إلى غيره ، فلزم به حدثه .[4]

وأيضاً ما يشاهد أن كل شيء جاهل يبدو عاجزاً عن إصلاح ما يفسد منه في الحال التي هو موصوف بالكمال في القوة والعلم إذا كان ذلك حياً ، ولو كان ميتاً فسلطان الحي عليه جارٍ ، فثبت أنه لم يكن واحد منهما إلا بغيره ، وإذا ثبت الغير لزم الحدث إذ القدم يمنع الكون لغيره .[5]

---

(١) الماتريدي . تأويلات أهل السنة . مرجع سابق . ج٢ ص٢٣٩ ـ ٢٤٠

(٢) سورة الإسراء . الآية رقم : (١٢)

(٣) الماتريدي . تأويلات أهل السنة . مرجع سابق . ج٣ ص١٤٠ ، وقارن المغربي . أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية . مرجع سابق . ص١١٣

(٤) الماتريدي . التوحيد . مرجع السابق . ص١٢.

(٥) المرجع السابق نفسه . ص١٢.

وأيضاً أن كل محسوس لا يخلو من اجتماع طبائع مختلفة ومتضادة ، والتي من طبيعتها التنافر والتباعد لأنفسها ، ثبت أن اجتماعها بغيرها ، والغير يثبت الحدث .[١]

والإمام الماتريدي يكثر من ذكر الأدلة المشاهدة التي من خلالها يعلم حدوث العالم ومنها : تجزؤ العالم ، ونماؤه واتساعه ، وأن منه طيباً وخبيثاً ، وصغيراً وكبيراً ، وحسناً وقبيحاً ، ونوراً وظلمة ، والتغير والزوال ، والفناء والهلاك . وهذه الأدلة كما يسميها الماتريدي طريق الحس يجمعها كلها أنها مأخوذة مما هو واقع مشاهد وملاحظ من أحوال العالم .[٢]

وأما الطريق الثالث الذي يستدل به الإمام الماتريدي على حدوث العالم فهو طريق النظر والاستدلال العقلي ، و ينبني هذا الطريق على أساس القاعدة المشهورة عند المتكلمين التي تقوم على إثبات حدوث الأعراض والأجسام ، وأن الأجسام لا تنفك عن الأعراض ، ولا تخلو منها ولا تسبقها ، وكل ما لا يخلو عن الحادث ولا يسبقه فهو حادث ، والعالم مكون من أجسام وأعراض ولا يخلو عنها ولا يسبقها فهو حادث .[٣]

وفي بيان هذا الدليل لا بد لنا من وقفة مع الإمام أبي المعين النسفي الماتريدي أيضاً ، فهو يعد من أكثر المحققين لهذا الدليل وأوائلهم ، يقول النسفي : " وبعد وقوفنا على جميع أجزاء العالم وعلى أقاويل القائلين بقدم العالم أو قدم شيء من أجزائه يجب أن نصرف العناية إلى إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه فنقول : إنا أثبتنا بالدليل أن من أجزاء العالم ما هو عرض ومنه ما هو عين ، ليس وراء هذين القسمين شيء آخر من أجزاء العالم ، فيجب أن نبحث عن كل واحد من القسمين أقديم هو أم حادث . فبدأنا بالأعراض فتأملنا فيها فرأيناها محدثة ؛ وذلك لأنا رأينا ساكناً تحرك بعد السكون – وقد أقمنا الدلالة على كون الحركة والسكون عرضين – وكان السكون قائماً بالجسم حين كان ساكناً وقد حدثت فيه الحركة بعد ما صار متحركاً ، والحركة لم تكن موجودة حال كون الجسم ساكنا فحدثت الآن فعلمنا حدوثها بالحس والمشاهدة . والسكون كان موجوداً وقد انعدم حين حدثت الحركة فعلم أنه كان محدثا ، حيث قبل العدم ، لأن القديم مما يستحيل عليه العدم ، وهذا لأن القديم ينبغي أن يكون واجب الوجود ؛ لأنه لو لم

---

(١) المرجع السابق نفسه . ص١٢.

(٢) انظر المرجع السابق . ص١٢. وانظر : المغربي . أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية . مرجع سابق . ص١١٧

(٣) الماتريدي . التوحيد . مرجع السابق . ص١٣.

يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود أو ممتنع الوجود ؛ إذ لا قسمة لما يخطر بالبال ثبوته وراء هذه الأقسام ؛ أعني أنه إما أن يكون واجب الوجود و إما أن يكون جائز الوجود وإما أن يكون ممتنع الوجود " وبطل كون القديم ممتنع الوجود " . لأن وجوده قد تحقق ومحال تحقق ما هو ممتنع الوجود لما فيه من اجتماع الجواز و الامتناع . وليس بجائز أيضا أن يقال إنه جائز الوجود لأنه لو كان جائز الوجود لكان جائز العدم لاستحالة القول بكون ما يمتنع عدمه جائز الوجود بل هو واجب الوجود ضرورة ، فلو كان جائز الوجود لكان جائز العدم ، وإذا كان الوجود والعدم كل واحد منهما في حيز الجواز لم يختص أحدهما بالتحقق إلا بتخصيص مخصص ، وما كان وجوده بتخصيص مخصص كان محدثا ؛ إذ المحدث هو الذي يتعلق وجوده بإيجاد غيره ، فأما القديم فمستغنٍ في وجوده عن غيره . وإذا ثبت أنه ليس بجائز الوجود وعلم أيضاً أنه ليس بجائز العدم علم أنه واجب الوجود ، فإذا كان واجب الوجود كان ممتنع العدم ، وإذا قبل السكون والعدم دل أنه ما كان ممتنع العدم . وإذا ثبت هذا ثبت أنه كان جائز الوجود لا واجب الوجود ، وإذا ثبت أنه كان جائز الوجود دل أن وجوده تعلق بغيره وإذا تعلق وجوده بغيره دل على أنه ليس بقديم ، وإذا عرف هذا علم كون السكون محدثا بهذا الاستدلال وعلم حدوث الحركة بالحس والمشاهدة ، وكذا هذا في جميع الأعراض المتعاقبة .[١]

ثم إذا ثبت حدوث الأعراض وتقرر ، فتأملنا بعد ذلك في حال الأعيان فوجدناها غير متعرية عن الأعراض التي ثبت حدوثها بما لا شبهة فيه من الدلائل ثم تأملنا فوجدنا تعريها عن الأعراض وخلوها عنها ممتنعاً مستحيلاً ، وذلك لأنا رأينا الاجتماع والافتراق معنيين وراء المفترق والمجتمع ، و كذا الحركة والسكون على ما بينا في فصـــل إثبات الأعراض ، ثم رأينا أن الاجتماع تماس الجوهرين حتى لا يكون بينهما مكان ، والافتراق تباين الجوهرين حتى يكون لثالث بينهما مكان . وقيل : الاجتماع كون جوهر بجنب جوهر بحيث ليس بينهما حيز ، والافتراق كون جوهر لا بجنب جوهر ، والحركة هي الانتقال من مكان إلى مكان ، والسكون هو القرار في مكان زمانين فصاعداً . ثم رأينا أن وجود جوهرين لا يخلو من أن يكون بينهما حيز أولا يكون، ومن أن يكون كل واحد منهما بجنب صاحبه أو يكون لا بجنب صاحبه ، ولا

---

(١) النسفي . أبو المعين . تبصرة الأدلة . مرجع سابق . ص٦١ ـ ٦٢ ، وانظر اللامشي ، محمود بن زيد . التمهيد لقواعد التوحيد . ١٩٩٥م . ط١. تحقيق : عبد المجيد تركي . دار الغرب الإسلامي . ص٤٨ـ٥٠ ، وهو ـ اللامشي ـ من علماء ما وراء النهر ماتريدي عاش في أواخر القرن الخامس الهجري ، وأوائل السادس الهجري . ويحتمل أن يكون من تلاميذ أبي المعين النسفي . انظر المزيد حول ترجمته مقدمة كتاب التمهيد سابق الذكر . وهو غير كتاب التمهيد لأبي المعين النسفي .

يتصور بين هاتين الحالتين واسطة فكان إذاً خلو الجوهرين عن الاجتماع والافتراق محالاً ، وكذا عن الحركة والسكون لأن المتمكن في مكان إما أن ينتقل عنه فيكون متحركاً وإما أن يستقر فيه فيكون ساكناً ، ولا واسطة بينهما ، فإذاً كان خلو الجواهر عنهما جميعاً محال .[١]

وإذا ثبت استحالة خلو الجواهر عن الأعراض ثبت استحالة تقدمها على الأعراض ، لما أن في تقدمها على الأعراض خلوها عنها ، وقد بينا استحالته . وإذا ثبت أن الجواهر لا تسبق الأعراض وأقمنا الدلالة على كون الأعراض حادثة ، فإذا لم تسبقها الجواهر كانت حادثة لأن ما لم يسبق الحادث حادث ، لأن الحادث ما لوجوده ابتداء ، أو ما لم يكن ثم كان . وما لم يسبق ما لوجوده ابتداء كان لوجوده أيضاً ابتداء ؛ إذ لو لم يكن لوجوده ابتداء لسبق ما لوجوده ابتداء . وإذا كان لوجوده ابتداء كان محدثاً ، وهذا لأن العرض كان محدثاً لهذا ، فما ساواه في حد الحدوث كان مساوياً إياه في الحدوث .[٢]

ويقدم الماتريدي أدلة أخرى على حدوث العالم يشير إليها إشارة موجزة ، مما يدل على أنها لا تمثل لديه اهتماماً كبيراً ، مثل رأيه في وجود الخلاء ، والقول بوجود الأعيان في القدم يناقض وجود الخلاء في القدم ، والقول بالخلاء كما يقول الرازي جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافاً لأرسطو طاليس وأتباعه . ولكن يلاحظ أن من القائلين بالخلاء يقولون أيضاً بقدم العالم ، من أمثال الفلاسفة الطبيعيين ، وأن من الذين أنكروا الخلاء كأرسطو يقول بقدم العالم ، فهذا الأساس لا يصلح للقول بإثبات حدوث العالم .[٣]

وكذلك إشارة الماتريدي إلى الجزء الذي لا يتجزأ وأن جمعه وتأليفه من دلالة وجود الله تعالى وحدوث العالم ، وهذا أيضاً لا يحدث أساساً لحدوث العالم إذ إن الذين ينكرون الجزء الذي لا يتجزأ يقولون أيضاً بحدوث العالم كالنظام وابن حزم ، على أن هذا لا يقلل من أهمية الأدلة التي قدمها الماتريدي على حدوث العالم ، بل لقد قدم أدلة كثيرة ومتنوعة ، وهي تعتمد على

---

(١) المرجع السابق . ص٦٥

(٢) المرجع السابق . ص٦٩ ، وانظر النسفي ، ميمون بن محمد . التمهيد لقواعد التوحيد . ٢٠٠٦م . تحقيق محمد عبد الرحمن الشاغول . المكتبة الأزهرية ، مصر . ص١٩

(٣) انظر الماتريدي . التوحيد . مرجع سابق . ص٨٨ ، المغربي . أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية . مرجع سابق . ص١٢٦ ، وانظر : الرازي. المطالب العالية . ج٥ ص١١٥ ، وقارن . الزركان . فخر الدين الرازي آراؤه . ص٤٤٣

الصورة الحسية التجريبية أكثر من اعتمادها على الصورة العقلية المجردة ، كما أنها تمتاز بسهولتها ولا تعلو على أفهام العامة ، وتخلو من تعقيدات الأدلة التي درج عليها معظم المتكلمين التي تعسر على أفهام العامة فضلاً عن أنها لا تصل إلى درجة البرهان .(١)

ويرد الماتريدي على حجج القائلين بالقدم ، ويرى أن جملة ما ذهب إليه هؤلاء ، هو دفع ما لا يتصور في الوهم ، ولا يتمثل في النفس ، إذ كذلك وجد ، ولم تحتمل قلوبهم إيجاب خلافه ، فتمسكوا بكون الشيء بالشيء بلا نهاية ، وقاسوا الغائب على الشاهد ، ويحاول الماتريدي أن ينقض ذلك الأساس الذي بنوا عليه قولهم ، وذلك بسؤالهم : " أيتصور في أوهامكم دفع ما لا يتمثل في النفس ؟ فإن أجابوا : نعم ، كابروا ؛ لمشاركتنا إياهم في ذلك التصور ولا ندفعه في أوهامنا ، وإن قالوا : لا ، بل تقديره ، فيقال لهم : متى يتصور قدم الشيء أو بقاؤه بعد التفرق ، وأن يصير بحيث لا يأخذه البصر . وقد يقول بذلك كله ، ومع ذلك في الأنفس ما لا يتمثل في الأنفس من السمع والبصر ...".(٢)

و الإمام الماتريدي يؤكد على حصول الخلق من لا شيء ، إذ إن الخلق من لا شيء لا يعجز عنه القادر الحكيم ، بل هو دلالة على قدرته ؛ لأن خلق الشيء من لا شيء لا يكون إلا بخروجه عن وسع الخلق وارتفاعه عن التصور وإلا لما امتنع أحد عن تحقيق مثله ، وعند تأمل الأشياء وجد أنه ليس في النطفة شيء من معاني البشر ، وإنما ذلك خارج من ذلك بتقدير عليم حكيم ، وهنا يربط الماتريدي بين القدرة الإلهية المطلقة التي لا يعجزها شيء ، وبين الخلق من لا شيء ، والدلالة على ذلك هو الخلق من نفس واحدة ، فقد أخبر الله أن خلق البشر من نفس واحدة ، والخلائق لو اجتمعوا لما احتملت الأرض ، ذلك أو لم يكن الخلائق بأجمعهم في تلك النفس الواحدة ، وهذا دليل على أنه قادر على الإبداء والإعادة من لا شيء ، إذ لم يكن من تلك النفس التي خلق الخلائق منها مقدمة شيء .(٣)

---

(١) انظر الماتريدي . التوحيد . مرجع سابق . ص٦٧ ، وانظر . المغربي . أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية . ص١٢٦

(٢) انظر الماتريدي . التوحيد . مرجع سابق . ص٢٦ ، وانظر . المغربي . أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية . ص١٠٢

(٣) انظرالماتريدي . التوحيد . مرجع سابق . ص١٧٩- ١٨٢، وقارن : المغربي . أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية . ص١٠٣، وانظر القاري ، الملا علي بن سلطان محمد القاري . شرح الفقه الأكبر . ١٩٩٧م . ط١. دار النفائس . بيروت . ص٩٧

وحتى لا أطيل في هذا الباب ، أكتفي بهذا القدر الذي يبين توافق الماتريدية مع باقي المتكلمين ، في القول بحدوث العالم . وأنتقل إلى نقطة أخرى ذات صلة بالموضوع ، ذلك أننا نجد بعض المتكلمين يلزم الماتريدية القول بقدم العالم ، انطلاقاً من قولهم بصفة التكوين .[١]

ومن هؤلاء مثلاً الإمام الرازي . يقول الإمام البياضي[٢] في إشارات المرام : " واعترض الإمام الرازي : بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز ؛ أي جاز أن تتعلق بالتأثير وجاز أن لا تتعلق ؛ وصفة التخليق مؤثرة على سبيل الوجوب لزم أن يكون الله تعالى موجباً لا مختاراً ؛ وهو محال .[٣]

والإمام البياضي محق في نسبته هذا الإلزام من الرازي للماتريدية ، فإننا نجد الإمام الرازي في كتابه معالم أصول الدين ، في المسألة الرابعة عشرة من الباب الرابع ، الذي

---

(١) الصفات ضربان : صفات الذات ، وصفات الفعل . والفرق بينهما أن كل ما وصف الله تعالى به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات ، كالقدرة ، والعلم . وكل ما وصف الله تعالى به ويجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الفعل ، كالرأفة ، والرحمة ، والسخط ، والغضب . وقد وقع الخلاف فيها ، فقال الأشعري : صفات الذات ؛ كالحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة ، قديمة قائمة بذاته تعالى ، وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته تعالى .

وفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل بجواز السلب وعدمه ، إلا أنه لا يستلزم سلبه نقيصة ، وقد وافق الماتريدي الأشعري إلا في صفات الأفعال فإنها قديمة قائمة بالذات ، وعليه تفرعت مسألة التكوين . فيرى الماتريدية أنها صفة قديمة زائدة على الصفات السبع المتقدمة عند الأشاعرة ، بينما يرى الأشاعرة أن صفة التكوين ليست سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص ، فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق ، والترزيق القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق . يقول الإمام الرازي : " واحتج القائلون بإثبات هذه الصفة بأن قالوا : نعلم أنه تعالى قادر على خلق الشموس والأقمار الكثيرة في هذا العالم لكنه ما خلقها فصدق هذا النفي . والإثبات يدل على الفرق بين كونه تعالى قادراً وبين كونه خالقاً ، ثم نقول : هذا الخلق إما أن يكون عين المخلوق وإما أن يكون صفة قائمة بذات الله تعالى تقتضي وجود هذا المخلوق ، والأول باطل لأن العقل يقول إنما وجد هذا المخلوق لأن الله تعالى خلقه فيعلل وجود هذا المخلوق بتخليق الله تعالى إياه ، فلو كان هذا التخليق عين وجود ذلك المخلوق لكان قولنا : إنما وجد ذلك المخلوق بإذن الله تعالى خلقه ، جارياً مجرى قولنا : إنما وجد ذلك المخلوق لنفسه . ومعلوم أنه باطل ، لأنه لو وجد لنفسه لامتنع وجوده بإيجاد الله تعالى وذلك يوجب نفي الصانع ولأن كونه تعالى خالقاً صفة له والمخلوق ليس صفة وذلك يوجب التغاير . ولما بطل هذا القسم ثبت أن كونه تعالى خالقاً لذلك المخلوق مغاير لذلك المخلوق .. وهذه الأبحاث عميقة ". انظر : الرازي . معالم أصول الدين . مرجع سابق ص٦٣ ، وانظر لمزيد تفصيل : البياضي ، كمال الدين أحمد . إشارات المرام من عبارات الإمام . ١٩٤٩م . ط١. تحقيق يوسف عبد الرزاق . مطبعة البابي الحلبي . مصر. ص٢١٢ وما بعدها ، وانظر ابن أبي شريف . المسامرة شرح المسايرة . مرجع سابق . ص٩١ وما بعدها .

(٢) البياضي (١٠٤٤ ـ ١٠٩٨ هـ) أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي : قاض فاضل ، بوسنوي الأصل . ولد في استانبول وأخذ عن علمائها ، وولي قضاء حلب ، ثم بروسه ، ثم مكة ، فاستانبول ، وتوفي في قرية قريبة منها . كان أحد صدور الدولة العثمانية من أجلاء علماء الروم ، وأجمعهم لفنون العلم ، كان عالماً وقوراً جسيماً عليه رونق العلم ، ومهابة الفضل ، اشتهر بالفقه وفصل الأحكام ، وشاعت فضائله ، وانتشرت في الناس محاسنه . له تآليف بالعربية . منها (إشارات المرام من عبارات الإمام) و (سوانح العلوم) في ستة فنون و (الفقه الأبسط) وحواش وتعليقات . انظر : الزركلي . الأعلام . ج١ ص١١٢و كحالة . معجم المؤلفين . ج١ص١٩٢

(٣) البياضي . إشارات المرام من عبارات الإمام . مرجع سابق . ص٢١٧

خصصه للكلام على صفتي القدرة والعلم ، يقول : " قال قوم من فقهاء ما وراء النهر صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة وقال الأكثرون ليس كذلك ".[١]

ثم يذكر الإمام الرازي أدلته على رأيه في صفة التكوين فيقول : " لنا وجوه الأول : أن صفة القدرة صفة مؤثرة على سبيل الصحة ، وصفة التخليق إن كانت مؤثرة على سبيل الصحة أيضاً كانت هذه الصفة غير صفة القدرة وإن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم كونه تعالى مؤثراً بالإيجاب لا بالاختيار و ذلك باطل ، وأيضاً فهو لكونه موصوفاً بالقدرة يلزم أن يكون تأثيره على سبيل الصحة ، ولكونه موصوفاً بهذه الصفة يلزم أن يكون تأثيره على سبيل الوجوب ، فيلزم أن يكون المؤثر الواحد مؤثراً على سبيل الصحة وعلى سبيل الوجوب معاً وهو محال .

وأيضاً : إن كانت القدرة صالحة للتأثير لم يمتنع وقوع المخلوق بالقدرة وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث المخلوقات على هذه الصفة ، وإن لم تكن القدرة صالحة للتأثير وجب أن لا تكون القدرة قدرة وهو محال .

وأيضاً : فهذا التخليق إن كان قديماً لزم قدمه قدم المخلوق ، وإن كان محدثاً افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل ". [٢]

فقول الرازي : فهذا التخليق إن كان قديماً لزم قدمه قدم المخلوق . يدل على ما قدمته من إلزام الرازي للماتريدية للقول بالقدم ، ذلك أن الماتريدية يصرحون بأن صفة التخليق ــ التكوين ــ أزلية ، والرازي قد أوضح أن كون التخليق قديمٌ يلزم عنه قدم المخلوق ، وبما أن تعلق صفة التخليق بالمخلوقات واحدٌ ، كان حسب إلزام الرازي أن كل مخلوق بصفة التخليق القديمة قديم ، سواء في ذلك العالم أو ما فيه ، فيلزم عن ذلك الإلزام قدم العالم .

ونجد هذا الإلزام للرازي في كتبه الأخرى ، بل ونجده يبين أن القول بكون صفة التكوين قديمة ، وأنها غير صفة القدرة ــ كما يرى الماتريدية ــ مفض إلى عين قول الفلاسفة ، ففي كتابه المناظرات يقول الرازي : " الصفة المسماة بالتكوين ، إما أن تؤثر على سبيل الصحة

---

(١) الرازي . معالم أصول الدين . مرجع سابق . ص٦٢

(٢) المرجع السابق نفسه . ص٦٢ ـ ٦٣

أو على سبيل اللزوم والوجوب ، فإن كان الأول ، فالصفة المؤثرة في وقوع المخلوق على سبيل الصحة وهي المسماة بالقدرة ، فهذا الذي سميته بالتكوين والتخليق وهو المسمى عندك بالقدرة ، فيصير الخلاف لفظياً لا معنوياً ، وإن كان الثاني ، وهو أن يقال : الصفة المسماة بالتخليق والتكوين مؤثرة في حصول الخلوق على سبيل اللزوم والوجوب . فنقول : هذا باطل ، لأن استلزام ذات الله لتلك الصفة المسماة بالتكوين والتخليق استلزام ذاتي ضروري لا يمكن زواله ، فإذا كان استلزام تلك الصفة لوقوع المخلوق استلزاماً ذاتياً ضرورياً فحينئذ تكون ذات الله تعالى تستلزم الصفة المستلزمة لوقوع المخلوق ، ومستلزم المستلزم مستلزم ، فيلزم أن تكون ذات الله تعالى مستلزمة لوقوع المخلوق استلزاماً ذاتياً حقيقياً لا يمكن زواله ، وكل مؤثر يكون كذلك فإنه يكون موجباً بالذات ، لا فاعلاً بالاختيار ، فيلزم كونه تعالى موجباً بالذات ، وذلك عين الفلسفة ونقيض للقول بكونه قادراً ".[1]

ويكمل اعتراضه قائلاً : " ثم ههنا دقة أخرى وهي : إن أصحاب الفلسفة لما اعتقدوا كونه تعالى موجباً بالذات ، نفوا عنه كونه قادراً بالاختيار . أما أنتم لما وصفتم ذاته بهذا التكوين المستلزم لهذا المكون فقد حكمتم بكونه تعالى موجباً بالذات ، ثم قلتم : إنه مع ذلك أيضاً موصوف بالقدرة ، التي هي عبارة عن كونه تعالى مؤثراً على سبيل الصحة ، لا على سبيل اللزوم . فأنتم قلتم بغير قول الفلاسفة إلا أنكم جمعتم بينه وبين ضده ونقيضه ، والفلاسفة لما قالوا بذلك القول لم يجمعوا بينه وبين نقيضه ، فأنتم ما تميزتم عنهم إلا بأن جمعتم بين النقيضين .

فالقول بكونه موجباً بالذات يوجب القول بالدهر والإلحاد ، والجمع بين كونه موجباً بالذات ، وبين كونه قادراً بالاختيار ، مما يوجب الجزم بالجمع بين النقيضين ، وذلك يدل على كون قائله خالياً من العقل موصوفاً بالعته ".[2]

ومن خلال النصوص السابقة يظهر لنا أن اعتراضات الأشاعرة على رأي الماتريدية في قدم التكوين تتمثل في اعتراضين :

---

(١) الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر . المناظرات . ١٩٩٢م . ط١. تحقيق : عارف تامر . مؤسسة عز الدين . بيروت . ص١٢١

(٢) المرجع السابق . ص١٢٢ ـ ١٢٣، وانظر : ص ١١٥ وما بعدها .

الاعتراض الأول : " أن الخلق أو التكوين لو كان قديماً لكان المخلوق قديماً ؛ لأن المفهوم من الخلق ـــ يلزم منه على قول الماتريدية ـــ لا يتقدر إلا عند وجود المخلوق ، فعند دخول المقدور في الوجود يصدق عليه أنه خلقه وأخرجه من العدم إلى الوجود ، فإذا كان الخلق قديماً لزم أن يكون المخلوق قديماً وهو محال ، لأن القدم نفي الأولية ، والمخلوقية إثبات الأولية ، والجمع بينهما أمر لا يقبله العقل .

الاعتراض الثاني : أن صفة الخلق إذا كانت صفة قديمة أزلية أبدية ، كانت من لوازم ذات الله ، فالذات مستلزمة لصفة الخلق ، وصفة الخلق مستلزمة وجود المخلوق ، ولازم اللازم لازم ، فإذاً وجود المخلوق من لوازم ذات الله تعالى بغير اختيار فلا يكون الله تعالى فاعلاً مختاراً بل موجباً بالذات ، وذلك صريح قول الفلاسفة وهو هدم الإسلام ".[١]

ومن الجلي أن الإمام الرازي بهذين الاعتراضين يلزم الماتريدية بأمرين : أولهما : القول بقدم العالم ، والثاني : سلب الحرية والاختيار عن الله تعالى .

لكننا نجد الماتريدية يردون على الرازي في هذا المقام ، ومن ذلك ما قاله الإمام البياضي رداً على قول الرازي ، حيث يقول : " والجواب أن تأثير صفة الخلق بالمخلوق على سبيل الوجوب على معنى أنه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق ؛ وإلا يلزم العجز ؛ وأما تعلقها باختياره فهو المراد بالحصول على سبيل الجواز لأنه متى شاء خلق ؛ ومتى شاء لم يخلق ، والقدرة بعكس ذلك إذ تأثيرها على سبيل الجواز؛ وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب . فللخلق جهتان جهة الإيجاب ، وجهة الجواز ، ولا يلزم من إيجابه كون الله تعالى موجباً لما علمت ، ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قدرة ، لما بينا أن جهة جوازه غير جهة جوازها ".[٢]

والحقيقة أن من يدقق النظر ينكشف له أن إلزام الأشاعرة غير وارد على الماتريدية من عدة وجوه :

---

(١) انظر الرازي . محمد بن عمر . لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات . ٢٠٠٠م . المكتبة الأزهرية . القاهرة .ص٤٢ ـ٤٣

(٢) البياضي . إشارات المرام من عبارات الإمام . مرجع سابق . ص٢١٧. ص٢١٧ـ ٢١٨

أولها : أن صفة الخلق عند الماتريدية لا تستلزم وجود المخلوق بالمعنى الذي يقصده الأشاعرة ، أي بمعنى أن الله كان واجباً عليه أن يخلق ، بل بمعنى أن لله تعالى الحرية في أن يخلق أو لا يخلق ، ولكنه متى أراد خلق شيء وجب وجوده .

و ثانيها : أنه على الرغم من صحة قول الأشاعرة : إن الخلق لو كان صفة نسبية لما انفك وجوده عن المخلوق ، ولكنه ليس كذلك عند الماتريدية بل هو صفة حقيقية ولذلك قالوا بجواز الانفكاك بين الخلق والمخلوق كما هو شأن الإرادة والمراد والقدرة والمقدور .[١]

و ثالثها : أن الماتريدية تميز بين الفعل في الغائب والفعل في الشاهد ، فليس الخلق والمخلوق عندهم متلازمين تلازم الضرب والمضروب ، لأن الضرب فعل حادث وعرض مستحيل البقاء بدون المضروب فلا يتصور انفكاكه عن المضروب . بينما الفعل في الغائب أي الخلق واجب الدوام لكونه أزلياً كسائر الصفات فيبقى إلى وقت وجود المفعول فيحصل به صرف هذا الممكن من الإمكان إلى الوجوب . فالتكوين باق إلى أن يتعلق بالمكون ، بينما الضرب لا بقاء له إذا لم يوجد المضروب .[٢]

والواقع أن محل النزاع دقيق ، حيث تعود المسألة كلها إلى السؤال : هل التكوين صفة نسبية أم صفة حقيقية ؟. فالخلاف إذاً في وظيفة القدرة . وعلى ذلك يظهر أن مدرستي أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية لا تلتقيان على مورد واحد في مسألة الخلق أو التكوين ولا تنقض دعوى إحداهما دعوى الأخرى ، فمن يثبت التكوين نسبة وإضافة كالأشاعرة لا تتوجه عليه معارضة من يثبته صفة حقيقية كالماتريدية ، وكذلك من يثبته صفة حقيقية لا تتوجه عليه معارضة من يثبته نسبة وإضافة ومجرد علاقة .

ويهمنا في هذا المقام أن نوضح كيف كان القرآن – إلى جانب العقل ــ سنداً لكل فريق في دعواه ، وكيف استمدوا منه مصطلحاتهم ، وكيف أدت كلمته تعالى وقوله " كن " بالمتكلمين المسلمين إلى إثارة مشكلتين من أدق مشاكل الميتافيزيقا وأعني بهما مشكلتي بداية العالم وعلاقة الله به ، وهما المشكلتان الحائرتان في ذهن كل إنسان . ولربما كانت العلاقة بين الله والعالم هي

---

(١) انظر النسفي . ميمون بن محمد . مرجع سابق .ج١ ص٣٦٤

(٢) انظر النسفي . ميمون بن محمد . مرجع سابق .ج١ ص٣٦٦ ـ ٣٦٩ ، وقارن خليف ، فتح الله . فكرة الخلق عند المتكلمين وفلاسفة المسلمين . بحث منشور في مجلة عالم الفكر . المجلد الثالث . العدد الرابع . ص٩٩٧

أدق علاقة حيرت عقول الفلاسفة قديماً وحديثاً لأنها العلاقة بين الواحد والكثير ، بين الثابت والمتغير ، بين اللامادي والمادي ، بين القديم والحادث . ومع أن فكرة الخلق الدينية التي لم تعرفها الفلسفات القديمة هي الحل الذي تقدمت به الديانات السماوية جميعاً لمشكلة بداية العالم وعلاقة الخالق به إلا أن هذه الفكرة في نفسها تدق على فهم البشر ؛ " لأن وسع الخلق لا يحتمل درك التكوين ... كما لا يبلغه فهم البشر " وما ذلك إلا لأن أحد طرفي العلاقة أعني به الله تعالى ليست ذاته تعالى معلومة لنا علماً مباشراً ، ولذلك ستظل صلته بنا هي السؤال الخالد على لسان كل إنسان .[١]

---

(١) خليف ، فتح الله . فكرة الخلق عند المتكلمين وفلاسفة المسلمين . مرجع سابق . ص٩٩٨

المبحث الرابع : أدلة المتكلمين على حدوث العالم ومناقشتها

سبقت الإشارة إلى أن المتكلمين قد بحثوا في العالم باعتباره صنع الله وفعله ، أو باعتباره دليلاً عليه تعالى ، ولذا تباينت أنظارهم حوله تبعاً لاختلافهم حول الذات الإلهية ، صفاتها وأفعالها ، مثلهم في ذلك مثل الفلاسفة ، إذ تأثرت أبحاثهم في الطبيعة بنظرياتهم الميتافيزيقية .

ومن جهة أخرى فقد تعددت وجهات نظر المتكلمين حول المسالك التي يمكن أن يسلكوها للاستدلال على موقفهم من هذه القضية ، ففي حين قرر بعضهم أن حدوث العالم لا يستدل عليه إلا بالمسلك الشرعي من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، نجد أيضاً بعضاً منهم يقرر أن الشرع لم يرد فيه تصريح بحدوث العالم أو قدمه ، فهو من هذا المنطلق لا بد أن يعتمد على الأدلة العقلية .

ومن جهة ثالثة فقد تفاوتت آراء المتكلمين حول نفس الأدلة المعتمدة لديهم على حدوث العالم ، فكان ما رآه أحدهم دليلاً قوياً لإثبات صدق دعواه ، رفضه آخر وعده دليلاً ضعيفاً لا يصلح لإثبات الدعوى . فمن ذلك اختلاف المتكلمين في الدليل العقلي على حدوث الأعراض ، فقد ذهب بعضهم إلى أن العلم بحدوثها من نوع علوم الضرورة ، وذهب البعض الآخر إلى أنه يعلم استدلالاً .

ولا بد من الإشارة إلى أن المتكلمين لم يقتصروا في استدلالهم على حدوث العالم بآيات القرآن الكريم فحسب ، بل إن عدداً كبيراً منهم اعتمدوا في استدلالاتهم على الحدوث ببعض نصوص السنة النبوية ، وبعضهم اعتمد على أدلة خبرية من غير السنة النبوية ، بل واعتمد بعضهم على بعض الأدلة الحسية أو ما يمكن تسميته بالعلمية بالنسبة للمتأخرين ، هذا طبعاً عدا ما عرف عنهم من أدلة عقلية منطقية كثيرة ، وهذا ما سنقوم بتفصيله في هذا المبحث .

المطلب الأول : أدلة المتكلمين النقلية على حدوث العالم ومناقشتها :

لقد انبثقت نظرة المتكلمين حول حدوث العالم من الشرع ، فقد كان أساس تفكيرهم بناء على أصول اعتقادية ، مثل وجود الله تعالى ، وتناهي المحدثات كلها ، وقد كانت هذه الأصول

واضحة أمامهم ، ومبرهناً عليها عندهم ، بناء على ما وقفوا عليه من نصوص شرعية في القرآن الكريم والسنة النبوية ، وفي هذا المطلب نفصل هذه النصوص الشرعية :

أولاً : أدلة المتكلمين على حدوث العالم من القرآن الكريم ومناقشتها :

استقى المتكلمون عقيدتهم في القول بحدوث العالم من القرآن الكريم ، حيث تعرض القرآن الكريم لقضية الخلق في كثير من سوره وآياته الكريمة ، غير أن ذلك كان بطريق الإجمال .

وقد رأى المتكلمون أن ما ورد في آيات القرآن الكريم من ألفاظ تتعلق بالخلق والإيجاد ، ــ كخالق وفاطر وبديع وغيرها ــ جاءت بمعنى الإحداث وإبراز الشيء من العدم إلى الوجود . ومن هنا رأوا أن الله تعالى هو خالق كل شيء ومخرجه من العدم إلى الوجود ، وأنه سبحانه وتعالى قد تفرد بهذه الصفة فلا يشركه فيها غيره ، فلا خالق سواه ولا موجد إلا إياه .

ومن هنا فقد كثرت استدلالات المتكلمين على حدوث العالم بطريقة الشرع ، استناداً إلى كثير من آيات القرآن الكريم ، وبوجه خاص تلك التي ضمت ألفاظاً تحمل معنى الخلق والإيجاد ، ومن هنا فإنني رأيت أن أفضل منهج للتعرف على هذه الأدلة هو الوقوف على هذه الألفاظ التي يمكن أن تحمل دلالة على الحدوث ، وذاك هو صنيع الإمام الرازي ، ولذا ــ مراعاة للإيجاز والبعد عن التكرار ــ فإنني أحيل القارئ إلى ما جاء في الفصل الثالث من أدلة شرعية ذكرها الرازي وغيره من المتكلمين لإثبات حدوث العالم ، وأكتفي بذكر لفظ الخلق مما ذكره الرازي لأهميته ولأنني سأعتمد عليه في بعض المناقشات ، ثم ذكر بعض الألفاظ التي لم يذكرها الرازي . فمن تلك الألفاظ :

اللفظ الأول : " الخلق " : فقال الله تعالى : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾[١] ، وقد استدل كثير من المتكلمين على حدوث العالم بلفظ الخلق ، إذ رأوا أن المراد بالخلق هو إبراز الشيء وإيجاده من العدم إلى الوجود ، فمن ذلك ما مر بنا أن الإمام الأشعري قد استدل بقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ

---

(١) سورة الأنعام . الآية رقم : (١)

﴿ الْخَالِقِينَ ﴾[1]على حدوث العالم حيث قال : وهذا من أوضح ما يقتضي الدلالة على حدث الإنسان

ووجود المحدث له ، من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديماً ، ...فوجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير منتهياً إلى هيآت محدثة لم تكن الأجسام قبلها موجودة ؛ بل كانت معها محدثة .[2]

كما استدل الإمام الماتريدي بما ورد في القرآن الكريم ، من قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[3] و ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[4] على أن العالم حادث كما مر .[5] ومثل هذا القول نجده عند الماتريدي في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾[6] حيث يقول : وذلك ينقض على الباطنية قولهم : إن المبدع الأول لا يقع عن الزمان والمكان ، وإنه لا يبيد ولا يفنى . ولو كان كذلك لم يكن مبدعاً ، ولكان قديماً لا يقع عليه الإبداع ، فلما وقعت ثبت له البدء ، فيجب وصفه بالوقت من حيث الابتداء ، وهو أيضاً معلول عنده ، وعلته فيه وهو الإبداع ، مما لو زالت علته لباد . وإذا ثبت أن علته أوجبته وأحدثته ، بعد أن لم يكن ، فوجب له وقت به كان أو كان فيه .[7]

ويدخل تحت الاستدلال بهذه الآيات ، كل آية ذكرت لفظ الخلق منسوباً إلى الله عز وجل . وهي كثيرة جداً ، غير أننا نجد الإمام الرازي يخالف المتكلمين ــ كما مر في الفصل الثالث ــ

---

(١) سورة المؤمنون . الآيات : (١٢ـ ١٤)

(٢) الأشعري . أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر . مرجع سابق . ص٣٣ـ ٣٤

(٣) سورة الزمر . الآية رقم : (٦٢)

(٤) سورة البقرة . الآية رقم : (١١٧)

(٥) الماتريدي . كتاب التوحيد . مرجع سابق . ص١٢.

(٦) سورة الأعراف . الآية رقم : (٥٤)

(٧) الماتريدي . تأويلات أهل السنة . مرجع سابق . ج٢ ص٢٣٩ ـ ٢٤٠

ويرى أن لفظ الخلق لا يفيد كونه تعالى محدثاً للذوات وموجداً للأعيان .[١] و لهذا فإنني أرى أنه لا بد من وقفة لغوية للفصل في هذا الخلاف ، وعند العودة إلى المعاجم اللغوية نجد صاحب " اللسان " يقول : " ومن صفات الله تعالى الخالق والخلاق ، ولا تجوز هذه الصفة بالألف واللام لغير الله عز وجل ، وهو الذي أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة ، وأصل الخلق التقدير ، فهو باعتبار تقدير ما منه وجودها وبالاعتبار للإيجاد على وفق التقدير خالق . والخلق في كلام العرب ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه . قال ابن الأنباري : الخلق في كلام العرب على وجهين : أحدهما الإنشاء على مثال أبدعه ، والآخر التقدير ".[٢] أما الكفوي فيقول : " كل فعل وجد من فاعله مقدراً لا على سهو وغفلة فهو الخلق ".[٣] وأما صاحب التعريفات فيقول : " الخلق : هو أن يجمع بين ماء التمر والزبيب ويطبخ بأدنى طبخه ويترك إلى أن يغلي ويشتد ".[٤]

ومن خلال ما سبق يظهر لنا أن الخلق يقال في الأصل على معنيين ، أحدهما التقدير والآخر الإيجاد على غير مثال سابق ، وأما إحداث الشيء بعد أن لم يكن فهو خاص بالله سبحانه وتعالى ، لكن الآيات الكريمة السابقة وأمثالها ليس فيها ما يوجب حمل اللفظ على معنىً دون آخر .

اللفظ الثاني : " الأفول " قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (٧٦) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٧) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (٧٨) إِنِّي

---

(١) الرازي . المطالب العالية . ج٤ ص٣٠ ، وراجع موقفه في المبحث الثالث من الفصل السابق ، وسوف تكون لنا وقفة خاصة مع لفظة " الخلق " عند مناقشة الأدلة .

(٢) ابن منظور . لسان العرب . مرجع سابق . ج٤ ص١٩٢

(٣) الكفوي . الكليات . مرجع سابق . ص٤١٤

(٤) الجرجاني . التعريفات . مرجع سابق . ص٧٣

وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٧٩) ﴾ [١] استدل الباقلاني بهذه الآيات قائلاً : " والدليل على حدوثه ــ أي العالم ــ : تغيره من حالٍ إلى حال ، ومن صفة إلى صفة ، وما كان هذا سبيله ووصفه كان محدثاً ، فأثبت أن كل موجود سواه محدث مخلوق . وكذلك الخليل عليه السلام ، إنما استدل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة ؛ لأنه لما رأى الكوكب قال : هذا ربي ، إلى آخر الآيات ، فعلم أن هذه لما تغيرت وانتقلت من حال إلى حال دلت على أنها محدثة مفطورة مخلوقة ، وأن لها خالقاً ، فقال عند ذلك :﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ [٢] ".[٣]

وقد تقدم الذكر أن ثمة خلافاً كبيراً حول كون الأفول علامة للحدوث ، وكذلك حول كون دلالة التغير على الحدوث هل تعلم بالضرورة أم تحتاج إلى برهان ، ثم هل التغير والحدوث الذي نراه الآن يصلح لأن يكون دليلاً على حدوث العالم لحظة خلقه ؟ فالخلاف في هذه الأمور يجعل الاستدلال السابق موضع نظر فلا يكون قطعياً ، أو صريحاً .

اللفظ الثالث : " **الرتق و الفتق** " : قوله تعالى :﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾[٤]وقد اختلف المفسرون حول المراد بالرتق والفتق الواردين في الآية على معان كثيرة ، لكن معظمها يدور على معنى أن السموات والأرض كانتا متحدتين مجتمعتين ففرق الله بينهما ، إلا أن بعض المفسرين ذهب فيما ينقل عنهم الرازي إلى أنه يجوز أن يراد بالفتق الإيجاد والإظهار ، ويحقق الرازي كيفية استدلالهم على ذلك فيقول : " وتحقيقه أن العدم نفي محض ، فليس فيه ذوات مميزة وأعيان متباينة ، بل كأنه أمر واحد متصل متشابه ، فإذا وجدت الحقائق فعند الوجود والتكون يتميز بعضها عن بعض

---

(١) سورة الأنعام . الآيات : (٧٦ ـ ٧٩)

(٢) سورة الأنعام . الآية : (٧٩)

(٣) الباقلاني ، محمد بن الطيب . الإنصاف . مرجع سابق . ص٣٠

(٤) سورة الأنبياء . الآية رقم : (٣٠)

وينفصل بعضها عن بعض ، فبهذا الطريق حسن جعل الرتق مجازاً عن العدم ، والفتق عن الوجود .[1]

أقول : والأصل حمل الآية على ظاهرها ، والرتق في اللغة هو اتحاد الشيء واجتماعه ، والفتق افتراقه [2]، ومن هنا فلا صراحة في دلالة الآية على الإيجاد من العدم .

وقد تقدم بيان موقف الرازي من هذه الألفاظ القرآنية ، حيث يرى أن الكتب الإلهية ليس فيها تصريح بإثبات أن العالم محدث بمادته وصورته معاً ، وتقريره : أن الألفاظ الموجودة في القرآن المشعرة بهذا المعنى ألفاظ معدودة ، وأنه ليس منها شيء يدل على حدوث الذوات ".[3]

كما سبق بيان أن ملامح مذهب الرازي في المطالب العالية قريبة من ملامح مذهب ابن رشد ، من حيث الإعراض عن طرق المتكلمين والاعتراف بصعوبة المسألة ،[4]غير أنني سوف أناقش موقف الإمام الرازي من تلك الألفاظ بشيء من التفصيل بعد استكمال أدلة المتكلمين الشرعية على حدوث العالم .

ثانياً : أدلة المتكلمين على حدوث العالم من السنة النبوية ومناقشتها :

لم يكتف المتكلمون بالاستدلال على حدوث العالم بالآيات القرآنية ، بل لقد استدلوا أيضاً ببعض الآثار الواردة في السنة النبوية المطهرة ، ومن تلك الآثار :

أولاً : ما رواه الإمام البخاري في صحيحه قال : حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبي حدثنا الأعمش حدثنا جامع بن شداد عن صفوان بن محرز أنه حدثه عن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال : " دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وعقلت ناقتي بالباب فأتاه ناس من بني تميم ، فقال : اقبلوا البشرى يا بني تميم قالوا : قد بشرتنا فأعطنا مرتين ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن فقال : اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم قالوا : قد قبلنا يا

---

(١) الرازي . مفاتيح الغيب . مرجع سابق . ج٨ ص١٣٧

(٢) الكفوي . الكليات . مرجع سابق . ص٤٨٠

(٣) انظر : الرازي . المطالب العالية . ج٤ص٢٩ - ٣٢

(٤) انظر : الزركان . فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . مرجع سابق . ص٣٦٨ ، وراجع الفصل الثالث من الدراسة .

رسول الله قالوا جئناك نسألك عن هذا الأمر قال : كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض فنادى مناد ذهبت ناقتك يا ابن الحصين فانطلقت فإذا هي يقطع دونها السراب فوالله لوددت أني كنت تركتها ".[١]

وللحديث رواية أخرى رواها البخاري في صحيحه قال : حدثنا عبدان قال أخبرنا أبو حمزة عن الأعمش عن جامع بن شداد عن صفوان بن محرز عن عمران بن حصين قال : " إني عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاءه قوم من بني تميم فقال اقبلوا البشرى يا بني تميم قالوا : بشرتنا فأعطنا فدخل ناس من أهل اليمن فقال : اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم ، قالوا : قبلنا جئناك لنتفقه في الدين ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان . قال : كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء ثم أتاني رجل فقال :

يا عمران أدرك ناقتك فقد ذهبت فانطلقت أطلبها فإذا السراب ينقطع دونها و أيم الله لوددت أنها قد ذهبت ولم أقم ".[٢]

فهاتان الروايتان وردتا في صحيح البخاري ، وقد ذكر ابن تيمية وجوهاً لترجيح إحدى الروايتين على الأخرى ، فقال : " الوجه الثالث : أنه قال : " كان الله ولم يكن شيء قبله " ، وقد روي : " معه "[٣] وروي : " غيره " والألفاظ الثلاثة في البخاري والمجلس كان واحداً ، وسؤالهم وجوابه كان في ذلك المجلس ، وعمران الذي روى الحديث لم يقم منه حين انقضى المجلس ؛ بل قام لما أخبر بذهاب راحلته قبل فراغ المجلس ، وهو المخبر بلفظ الرسول فدل على أنه إنما قال أحد الألفاظ والآخران رويا بالمعنى . وحينئذ فالذي ثبت عنه لفظ " القبل " ؛ فإنه قد ثبت في صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول في

---

(١) الحديث في صحيح البخاري . الحديث رقم : (٣١٩١) كتاب بدء الخلق . باب ما جاء في قول الله تعالى :" وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ". انظر : ابن حجر العسقلاني . أحمد بن علي . فتح الباري شرح صحيح البخاري . ٢٠٠م . ط١. تحقيق ابن باز . دار الفكر . بيروت . ج٦ ص٤٢٦ .

(٢) الحديث في صحيح البخاري . المرجع السابق . الحديث رقم : (٧٤١٨) ، ج١٥ ص٣٦٠

(٣) ذكر ابن تيمية أن رواية " معه " وردت في صحيح البخاري ، وقد ذكر ابن حجر أنها من رواية غير البخاري ، وقد وقفت عليها عند العجلوني في كشف الخفاء بلفظ : [" كان الله ولا شيء معه " حديث رقم (٢٠٠٩)] حيث عزاها إلى ابن حبان والحاكم وابن أبي شيبة ، وكذا عزاها الكوثري في حاشيته على السيف الصقيل ، ولعله نقل ذلك عن العجلوني ، والحقيقة أنني لم أجد هذه الرواية عند أحد إلا ما ورد من لفظ عند العجلوني كما سبق ، وقد عزاها إلى من سبق ذكرهم خطأ ، ذلك أن= الرواية =التي في صحيح ابن حبان بلفظ : " كان الله وليس شيء غيره " [حديث رقم ٦١٤٠ ج١٤ ص٧] ، وأما الرواية في مستدرك الحاكم فقد جاءت بلفظ : " كان الله ولا شيء غيره " [حديث رقم ٣٣٠٧] . فالذي يثبت أن رواية " معه " لم ترد في أي من كتب السنة على الإطلاق . والله تعالى أعلم . انظر : العجلوني ، إسماعيل بن محمد . كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس . ٢٠٠١م . دار الكتب العلمية . بيروت . ج٢ ص١١٨. وانظر : السبكي . تقي الدين علي بن عبد الواحد . السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل . بدون ط . تحقيق محمد زاهد الكوثري . المكتبة الأزهرية . القاهرة . هامش ص٦٩ .

دعائه : (أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء)[1] و هذا موافق ومفسر لقوله تعالى : ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾[2]. وإذا ثبت في هذا الحديث لفظ القبل فقد ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قاله ، واللفظان الآخران لم يثبت واحد منهما أبداً وكان أكثر أهل الحديث إنما يروونه بلفظ القبل : (كان الله ولا شيء قبله) مثل الحميدي والبغوي وابن الأثير وغيرهم . وإذا كان إنما قال : (كان الله ولم يكن شيء قبله) لم يكن في هذا اللفظ تعرض لابتداء الحوادث ولا لأول مخلوق ".[3]

وقد علق الحافظ ابن حجر على رأي ابن تيمية السابق فقال : " تقدم في بدء الخلق بلفظ " ولم يكن شيء غيره " وفي رواية أبي معاوية " كان الله قبل كل شيء " وهو بمعنى " كان الله ولا شيء معه " وهي أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من رواية الباب ، وهي من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية ، ووقفت في كلام له على هذا الحديث يرجح الرواية التي في هذا الباب على غيرها ، مع أن قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حمل هذه على التي في بدء الخلق لا العكس ، والجمع يقدم على الترجيح بالاتفاق ".[4]

وقال أيضاً : " قوله : (كان الله ولم يكن شيء غيره) في الرواية الآتية في التوحيد " ولم يكن شيء قبله " وفي رواية غير البخاري " ولم يكن شيء معه " والقصة متحدة فاقتضى ذلك أن الرواية وقعت بالمعنى ، ولعل راويها أخذها من قوله صلى الله عليه وسلم في دعائه في صلاة الليل – كما تقدم من حديث ابن عباس – " أنت الأول فليس قبلك شيء " لكن رواية الباب أصرح في العدم ، وفيه دلالة على أنه لم يكن شيء غيره ، لا الماء ولا العرش ولا غيرهما ، لأن كل ذلك غير الله تعالى ويكون قبله ، " وكان عرشه على الماء " معناه أنه خلق الماء سابقا ثم خلق العرش على الماء ، وقد وقع في قصة نافع بن زيد الحميري بلفظ " كان عرشه على

---

(١) جزء من حديث في صحيح مسلم . الحديث رقم : (٢٧١٣) ، كتاب الذكر والدعاء ، باب ما يقول عند النوم . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، ٢٠٠٣م . ط٢. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . دار الكتب العلمية . بيروت . ج١٧ ص٣٠

(٢)سورة الحديد . الآية رقم : (٣)

(٣) ابن تيمية . مجموع فتاوى أحمد بن تيمية . جمع وترتيب عبد الرحمن العاصمي . ١٣٩٨م . ط١. بدون . ن . ج١٨ ص٢١٦

(٤) ابن حجر العسقلاني . فتح الباري . ج١٥ ص٣٦٨ .

الماء ثم خلق القلم فقال : اكتب ما هو كائن ، ثم خلق السموات والأرض وما فيهن " فصرح بترتيب المخلوقات بعد الماء والعرش ".[1]

ويتحدث الإمام البيهقي عن نفس هذا الحديث في كتابه الأسماء والصفات باب بدء الخلق فقال : " وقوله : (كان الله عز وجل ولم يكن شيء غيره) يدل على أنه لم يكن شيء غيره . لا الماء ولا العرش ولا غيرهما ، فجميع ذلك غير الله تعالى ، وقوله : كان عرشه على الماء يعني : ثم خلق الماء وخلق العرش على الماء ، ثم كتب في الذكر كل شيء ".[2]

وبهذا يتضح لنا أن هاتين الروايتين الواردتين في صحيح البخاري ، تمثلان دليلاً قوياً لإثبات حدوث العالم ، إذ المقدم حمل رواية " قبله " على رواية " غيره " وهذا رأي جمهور المتكلمين ، و بهذا لا يمكن الاعتراض عليهما ، اللهم إلا أن يقال إنهما من أحاديث الآحاد لذا فهي لا تصلح للاستدلال في أبواب العقائد . إلا أننا نستطيع أن نقول : إن هذه الروايات تعضدها آيات القرآن الكريم ، الواردة في بيان أول الخلق وقد سبق ذكرها .

ثانياً : الحديث الذي رواه الإمام مسلم في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : (أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء)[3]، وقد سبق بيان الرازي للفظ الأول ، وأنه خلص إلى أنه ليس صريحاً في الخلق من العدم .

ثالثاً : الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، قال وعرشه على الماء)[4]

وقد خلص ابن تيمية من خلال هذه الأحاديث الصحيحة إلى أن العالم حادث ، وقد قدر الله مقاديره قبل أن يخلقه .[1]

---

(١) ابن حجر العسقلاني . فتح الباري . ج٦ ص٤٢٩

(٢) البيهقي . الأسماء والصفات . مرجع سابق . ص٣٥١ ، وانظر : ابن جماعة ، محمد بن إبراهيم . إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل . ١٩٩٠م . ط١. دار السلام . القاهرة . ص١٩٩

(٣) جزء من حديث في صحيح مسلم . الحديث رقم : (٢٧١٣) ، كتاب الذكر والدعاء ، باب ما يقول عند النوم . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، ٢٠٠٣م . ط٢. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . دار الكتب العلمية . بيروت . ج١٧ ص٣٠

(٤) الحديث في صحيح مسلم . رقم : (٢٦٥٣) ، كتاب القدر ، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام . انظر : المرجع السابق . ج١٦ ص١٦٦

كما أنه بين في غير موضع أن أدلة السمع على حدوث العالم لا يمكن تأويلها ، فقال : " وقد سلك هذا المسلك ــ مسلك الاستدلال بالسمع ــ غير واحد من أهل الملل المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم ، فبينوا فساد ما سلكه القائلون بقدم العالم من العقليات ، وذكروا الحجج المنقولة عن أرسطو وغيره واحدة واحدة ، وبينوا فسادها ثم قالوا : نتلقى هذه المسألة من السمع فالرسل قد أخبرت بما لا يقوم دليل عقلي على نقيضه ، فوجب تصديقهم في هذا ، ولم يمكن تأويل ذلك لوجوه :

أحدها : أنه قد علم بالاضطرار مرادهم فليس في تأويل ذلك إلا التكذيب المحض للرسل .

والثاني : أن هذا متفق عليه بين أهل الملل سلفهم وخلفهم ، باطناً وظاهراً ، فيمتنع مع هذا أن تكون الرسل كانت مضمرة لخلاف ذلك ، كما يقوله من يقوله من هؤلاء الباطنية .

الثالث : أنه ليس في العقل ما ينافي ذلك ، بل كل ما ينافيه من المعقولات فهو فاسد يعلم فساده بصريح العقل .

الرابع : أن في العقليات ما يصدق ذلك ، ثم كل منهم يسلك في ذلك ما تيسر له من العقليات .

الخامس : أنه معلوم بالفطرة والضرورة أنه لا بد من محدث للمحدثات ، وفاعل للمصنوعات ، وأن كون المفعول مقارناً لفاعله لم يزل ولا يزال معه ممتنع في فطر العقول ".(٢)

المطلب الثاني : أدلة المتكلمين الحسية والعلمية على حدوث العالم ومناقشتها :

لقد قلنا من قبل إن المتكلمين قد بذلوا أقصى جهودهم في محاولاتهم لإثبات حدوث العالم ، ومن مظاهر هذا الاهتمام ، استطراداتهم في تكثير الأدلة ومناهجهم المتبعة في ذلك ، فلم يكتف كثير منهم بذكر الأدلة النقلية والعقلية ، بل لقد تعدوا ذلك إلى ذكر بعض الأدلة الحسية ، أي التي تعتمد على الحواس كحاسة البصر (دليل المشاهدة) أو السمع ، ثم وجدنا عدداً من المتأخرين يذكرون بعض الأدلة العلمية التي يرون أنها تثبت حدوث العالم .

---

(١) ابن تيمية . الصفدية . مرجع سابق . ج١ ص١٣- ١٤

(٢) ابن تيمية . منهاج السنة . ج١ ص٢٥٩- ٢٦٠

فمن ذلك ما قدمه لنا الإمام الماتريدي دليلاً على حدوث العالم عن طريق الخبر ، وهو يقصد بالخبر ما تعارف عليه الناس وتناقلوه ، فيقول : " ليس أحدٌ من الأحياء ، ادعى لنفسه القدم أو أشار إلى معنى يدل على قدمه بل ولو قال لعرف كذبه هو بالضرورة ، وكذا كل من حضره بما رأوه صغيراً ، ويذكر ابتداؤه أيضاً ، لذلك لزم القول بحدث الأحياء ، ثم الأموات تحت تدبير الأحياء ، فهم أحق بالحدث ".[1]"والماتريدي بذلك يحاول إثبات حدوث كلية العالم ، بأجزائه الحية وأجزائه غير الحية ".[2]

ومن ذلك أيضاً الطريق الذي يستمد الماتريدي منه دليله على الحدوث ، وهو طريق الحس والمشاهدة ، " من أن كل عين من الأعيان يحس محاطاً بالضرورة مبنياً بالحاجة ، والقدم هو شرط الغنى ، لأنه يستغني بقدمه عن غيره ، والضرورة والحاجة يحوجانه إلى غيره ، فلزم به حدثه ، وأيضاً ما يشاهد أن كل شيء جاهل يبدو عاجزاً عن إصلاح ما يفسد منه في الحال التي هو موصوف بالكمال في القوة والعلم إذا كان ذلك حياً ، ولو كان ميتاً فسلطان الحي عليه جارٍ ، فثبت أنه لم يكن واحد منهما إلا بغيره ، وإذا ثبت الغير لزم الحدث إذ القدم يمنع الكون لغيره ، وأيضاً أن كل محسوس لا يخلو من اجتماع طبائع مختلفة ومتضادة ، والتي من طبيعتها التنافر والتباعد لأنفسها ، ثبت أن اجتماعها بغيرها والغير يثبت الحدث ".[3]

والإمام الماتريدي يكثر من ذكر الأدلة المشاهدة التي من خلالها يعلم حدوث العالم ومنها : " تجزؤ العالم ، ونماؤه واتساعه ، وأن منه طيباً وخبيثاً ، وصغيراً وكبيراً ، وحسناً وقبيحاً ، ونوراً وظلمة ، والتغير والزوال ، والفناء والهلاك . وهذه الأدلة كما يسميها الماتريدي طريق الحس يجمعها كلها أنها مأخوذة مما هو واقع مشاهد وملاحظ من أحوال العالم ".[4]

وقد ضرب لنا الإمام الرازي أيضاً أمثلة كبيرة للأدلة الحسية التي اعتمدها المتكلمون في إثبات حدوث العالم ، وذلك عند ذكره للاعتبارات المأخوذة من أصول الحكمة ، الدالة على أن

---

(١) الماتريدي . التوحيد . ص١٢. وانظر المغربي . أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية . مرجع سابق . ص١١٥

(٢) المغربي . أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية . مرجع سابق . ص١١٥

(٣) انظر : الماتريدي . التوحيد . ص١٢.

(٤) انظر المرجع السابق . ص١٢. وانظر : المغربي . أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية . مرجع سابق . ص١١٧

مدبر العالم فاعل مختار لا علة موجبة ، وذكر من ذلك : منافع الشمس ، ومنافع القمر ، ثم أحوال سائر الكواكب ، وغير ذلك .[١]

والحقيقة أن الأدلة العلمية الحسية التي ذكرها أنصار كل من الفريقين كثيرة متنوعة وعديدة ، غير أنها لم تسلم من النقد والاعتراض ، ولذا فقد رأيت ــ من باب الاختصار ــ أن أكتفي بذكر دليل علمي واحد يستشهد به القائلون بالحدوث في عصرنا ، وهو يعتبر من أهم الأدلة وأجمعها وأقواها ، وهو ما يعرف اليوم بالانفجار العظيم[٢]، وهي نظرية علمية توصل إليها عالم الفيزياء النظرية " ستيفن هوكنج " خلاصتها أن الكون بدأ بانفجار كبير ، أي عند نقطة يكون فيها الكون بأسره ، بكل ما فيه مضغوطاً في نقطة واحدة لها كثافة لا نهائية .

البداية كانت سنة ١٩١٦م ، عندما نشر ألبرت آينشتين " Albert Einstein " نظريته المشهورة النسبية العامة ، لكن هذا العالم كان يعتقد أن الكون ثابت فأضاف إلى معادلته معطى ثابتاً سماه الثابت الكوني ، يجعل من خلاله الكون ثابتاً كما كان يعتقد ، ثم عاد واعترف بخطئه العلمي الفادح وأقر بأن الكون يتمدد باضطراد . وهذا التمدد للكون ينتج عنه تحلل مكوناته ، الذي بدوره يؤدي إلى هبوط درجة حرارته .[٣]

أما إذا عدنا تدريجياً إلى الوراء ، إلى ماضي الكون البعيد فقد أمكن للعلماء أن يستنتجوا أن درجة الحرارة ترتفع تدريجاً كلما أوغلنا في القدم وكذلك كثافة المادة ، فكل قياسات النسبية العامة والملاحظات الفلكية تجزم أن الكون كان قبل (١٣ ,٧) مليار سنة تركيزاً عظيماً للطاقة شديد الحرارة ، وهذه المرحلة من عمر الكون سماها العلماء : حقبة بلانك " ere de Plank ".[٤]

---

(١) انظر الرازي . المطالب العالية . ج٤ص٣٣١ـ ٣٥٣

(٢) نظرية الانفجار العظيم (Big Bang) قائمة على أن أصل العالم ذرة واحدة عظيمة الصغر لكنها ذات كثافة لا نهائية (ثقيلة جداً) ومما يشهد لها قوله تعالى : (وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ) سورة الذاريات . الآية رقم : (٤٧) .

(٣) انظر . هوكنج ، ستيفن . الكون في قشرة جوز . ترجمة : مصطفى فهمي . ٢٠٠٣م . عدد شهر مارس من سلسلة عالم المعرفة . المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . الكويت . ص٣٢

(٤) الدريسي ، محمد فوزي . نهاية الكون بين العلم والقرآن الكريم . ٢٠١٠م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت . ص١٢

" إن نظرية الانفجار العظيم تفسر بدقة خلق الكون الأول بعد الشرارة الأولى ، حيث كانت درجة الحرارة السائدة إذ ذاك تصل إلى مليارات الدرجات المئوية ، فشكلت قوة الانفجار الطاقة الخيالية التي دفعت بالكون الابتدائي إلى التمدد بسرعة كبيرة ، هذا التمدد نتج عنه هبوط تدريجي لدرجة الحرارة السائدة ، حيث دامت المرحلة الأولى مليون سنة وكان يطغى عليها الإشعاع الكهرومغناطيسي ، و بعد هبوط درجة الحرارة إلى مستوى يسمح بتكوين الجزئيات الأولية بدأت مرحلة المادة ، وتتابعت في هذه المرحلة تكوين الجزئيات الأولية والتي سماها العلماء باريوجيناز، ثم تكوين نواة الذرة نيكليوسانتاز الأولية ثم تكوين الذرات "Recombination" أصبح الكون على هيئة دخان يتكون من غاز الهيدروجين ، ثم عندما سمحت الظروف الكونية من حرارة وكثافة وضغط تكونت النجوم والكواكب والمجرات ".[١]

ويرى عدد من العلماء أن القرآن الكريم أشار بصراحة إلى خلق الكون بما يتوافق تماماً مع هذه النظرية في قوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾[٢] ولهذا يرى عدد كبير من العلماء أن نظرية الانفجار العظيم تعتبر النظرية المهيمنة على جميع النظريات الأخرى ، كما أنها تقوم على أسس علمية صريحة ".[٣]

لكن وحسب منظور ستيفن هوكنج فإن نظرية علمية سليمة عن الزمان أو أي مفهوم آخر ينبغي أن تؤسس على تلك الفلسفة العلمية التي تعد علمية أكثر من غيرها ، والنظرية العلمية حسب هذه الطريقة في التفكير هي نموذج رياضي يوصف ما يتم رصده من ملاحظات وينظم قانوناً لها ، وقد أمكن لستيفن هوكنج وروجر بنروز أن يبينوا أن النسبية العامة تتنبأ بأن العالم بدأ بالانفجار الكبير ، وبالتالي فإن نظرية آينشتاين تتضمن بالفعل أن للزمن بداية ، على الرغم من أن آينشتاين لم يسعد مطلقاً بهذه الفكرة .[٤]

---

(١) انظر : الدريسي . نهاية الكون . ص١٣ ، وقارن : العبيدي ، حمادي ، الكون من الذرة إلى المجرة . ٢٠٠٢م . ط١. دار وحي القلم . دمشق . ص١٩

(٢) سورة الأنبياء . الآية رقم : (٣٠)

(٣) انظر : هوكنج . الكون في قشرة جوز . ص٧٨ ، والدريسي . نهاية الكون . ص١٤

(٤) انظر : هوكنج . الكون في قشرة جوز . ص٧٨

لذلك فالكون وإن كان حسب نظرية الانفجار الكبير مضغوطاً في نقطة واحدة لها كثافة لا نهائية ، إلا أنه ــ كما يقول هوكنج وغيره من العلماء ــ لا يمكن التكهن بما كان عليه الكون قبل هذه الحقبة ، لاستحالة الحسابات الفيزيائية ، أو لاستحالة تطبيق القوانين الفيزيائية الحالية لمثل تلك الظروف الخارقة من الحرارة والكثافة ، ولذا يقول هوكنج : " إذا كانت المبرهنات التي أثبتها قد أوضحت أن الكون لا بد أن تكون له بداية ، إلا أنها لم تعط الكثير من المعلومات حول طبيعة هذه البداية . تدل هذه المبرهنات على أن الكون بدأ بانفجار كبير ، أي عند نقطة يكون فيها الكون بأسره ، بكل ما فيه مضغوطاً في نقطة واحدة لها كثافة لا نهائية . تنهار عند هذه النقطة نظرية النسبية العامة لآينشتين ، نجد أنفسنا وقد تركنا في موضع من الظاهر فيه أن مسألة أصل الكون تتجاوز مجال العلم ".[١]

وهكذا يتبين لنا أن هذه النظرية وإن كانت تؤيد القول بالحدوث ، وتشهد لصحتها بعض النصوص الشرعية ، إلا أنها ليست قطعية ، وهي أيضاً لا زالت نظرية ، بمعنى أنها قابلة للرد ، أضف إلى ذلك أن بعض النظريات العلمية الأخرى لا يتفق معا . وهذا يعني أنها ليست قطعية . وقد قرأت في نهاية الترجمة لكتاب هوكنج قول المترجم عن موقف هوكنج من نظريته : " وهو الرأي الذي عدل عنه فيما بعد ".[٢]

المطلب الثالث : أدلة المتكلمين العقلية على حدوث العالم ومناقشتها :

إن من أهم أهداف علم الكلام عند المتكلمين عامة ، والأشاعرة خاصة ، إقامة الأدلة وبناء النظريات التي تؤدي إلى إثبات آرائهم في المسائل الرئيسة ، التي تقوم عليها الشريعة ، ومن أهم هذه المسائل ، فكرة الخلق التي تعرضها هذه الدراسة .

واستخدام الأدلة والنظريات المنطقية ، في حل المشكلات الدينية العقلية ، له وجهان من الأهمية : الأول : هو إظهار خطأ وتهافت الأقوال التي تمس بعض الأصول الدينية ، والوجه الثاني : هو إثبات صحة تلك الأصول الدينية عن طريق البرهان ، فلا يكتفى باستخدام

---

(١) المرجع السابق ص٧٧ .

(٢) هوكنج . الكون في قشرة جوز . ص١٩٥

النصوص الدينية وحدها في ذلك ، وهكذا انتهج المتكلمون منهجهم في مقاومة خصومهم بأسلحتهم ، بدلاً من الاكتفاء بالاعتماد على الآيات والأحاديث الشريفة للإجابة عن كل الأسئلة والخلافات ، وقد كان المتكلمون نموذجاً في هذا المجال ، ذلك أنه إذا وجدت قضيتان متناقضتان فلا بد أن تكون إحداهما صحيحة والأخرى خاطئة . فإذا ما أمكن إثبات خطأ إحداهما ، كانت الأخرى صحيحة بالضرورة، فإحدى القضيتين المتناقضتين في هذا الموضوع هي القول بأن العالم أزلي ، والأخرى هي القول بأن العالم محدث ، فإذا أمكن إثبات خطأ القضية القائلة بأزلية العالم ، كان ذلك إثباتاً لصحة القضية المقابلة لها ، وهي القائلة بحدوث العالم .

من هنا رأى المتكلمون استحداث بعض الأدلة والنظريات والبراهين ، التي تؤكد صحة قضيتهم وآرائهم ، وتزيد الأسس والأصول الدينية وضوحاً وبياناً . ومن هنا جاءت محاولاتهم العقلية لإثبات صحة القضية القائلة بحدوث العالم . وهو ما سيتناوله هذا المبحث ، فإذا ما تم تحقيق ذلك ، كان تأكيداً لإثبات خطأ القضية الأولى ، القائلة بأزلية العالم ، ويكون قد تم لهم إثبات حدوث العالم ، من جهتين ، الأولى إثبات خطأ القول بالأزلية ، والثانية إثبات صحة القول بالحدوث .

الدليل الأول : " الدليل العام " دليل الجوهر الفرد :

وإنما سمي هذا الدليل بالدليل العام ، لأن سائر فرق المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وماتريدية ، ــ باستثناء عدد قليل ــ تشترك في الاعتماد على هذا الدليل لإثبات حدوث العالم ، ويطلق على هذا الدليل أيضاً دليل " حدوث الجواهر والأعراض " ، ويعتبر هذا المسلك هو الطريقة المعتمدة عند عامة علماء أصول الدين ، فهي تكاد تكون متشابهة عند القائلين بنظرية الجوهر الفرد بل إننا نكاد لا نرى فرقاً بين المتكلمين في استخدام هذا الدليل ، إلا من حيث الاعتراضات التي يذكرها كل متكلم من حيث إنها يمكن أن توجه على هذا الدليل وكيفية الرد عليها .(١)

---

(١) انظر : مهدي . القول المبين في أهم قضايا أصول الدين . مرجع سابق . ص٧٧

وقد أقام المتكلمون دليل الجوهر الفرد على أصول أربعة هي : إثبات وجود الأعراض ، ثم إثبات حدوثها ، ثم إثبات أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض ، ولا تسبقها وكل ما لا يخلو عن الحادث ولا يسبقه فهو حادث ، والعالم مكون من جواهر وأعراض ولا يخلو عنها ولا يسبقها فهو حادث ، أما تفصيل هذه الأصول التي يقوم عليها دليل الجوهر الفرد ، فهي على النحو الآتي :

أولاً : إثبات الأعراض :

وقد سلك المتكلمون في إثباتها مسلكاً متشابهاً ، إلا أننا نجد عند القاضي عبد الجبار دقة أكثر في هذا الشأن ، حيث يفرق القاضي بين ضربين من الأعراض : مدرك وغير مدرك ، فالمدركات سبعة أنواع : الألوان , والطعوم , والروائح , والحرارة , والبرودة , والآلام , والأصوات ، ثم يبدأ القاضي بإثبات وجودها فيقول : " ومتى أردت أن تستدل بشيء منها , فلا تحتاج إلى إثباتها على طريق الجملة فإنها مدركة , وإنما تحتاج إلى إثباتها على طريقة التفصيل : هل هي نفس المحل على ما يقوله نفاة الأعراض ، أو غيرها على ما نقوله ؟ والذي يدل على أنها غير المحل على ما قد ثبت أن الأجسام متماثلة ، ومعلوم أن الأسود يخالف الأبيض ، فلولا أن هذه المخالفة ترجع إلى معان فيه ، وإلا لم يجز ذلك ...".[١]

ويمكن تفسير ما سبق بعبارة أبسط أوردها الباقلاني حيث قال : " والدليل على ثبوت الأعراض : تحرك الجسم بعد سكونه ، وتفرقه بعد اجتماعه ، وتغير حالاته ، وانتقال صفاته ، فلو كان متحركاً لنفسه ، ومتغيراً لذاته ، لوجب تركه في حال سكونه ، وتغيره واستحالته في حال اعتداله ، وفي بطلان ذلك دليل على إثبات حركته ، وسكونه ، وألوانه ، وأكوانه ، وغير ذلك من صفاته ، لأنه إذا لم يكن كذلك لنفسه ، وجب أن يكون لمعنى ما تغير عن حاله واستحال عن وصفه ".[٢]

---

(١) الهمذاني . القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . ص٥٣- ٥٤

(٢) الباقلاني . الإنصاف . مرجع سابق . ص١٧

ثانياً : إثبات حدوث الأعراض :

لقد تقدم القول بأن من المتكلمين من يرى أن معرفة حدوث الأعراض من البديهيات التي لا تحتاج إلى الدليل ، على خلاف كثير منهم ذكروا لحدوثها أدلة منها قول القاضي عبد الجبار : " وأما حدوث الأعراض فالذي يدل عليه هو ما قد ثبت أنه يجوز عليها العدم والبطلان ، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان ، وهذه الدلالة مبنية على أصلين : أحدهما أن الأعراض يجوز عليها العدم ، والثاني أن القديم لا يجوز عليه العدم . أما الدليل على أن الأعراض يجوز عليها العدم فهو ما ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه ، وأن المتحرك إذا سكن بطلت حركته ، وفي ذلك ما نريده . وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، فهو ما قد ثبت أن القديم لنفسه والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال ".[(١)]

ولبيان ما سبق ذكره أورد عبارة القاضي الباقلاني حيث يقول : " الدليل على إثبات حدوث الأعراض هو بطلان الحركة عند مجيء السكون ؛ لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً ، ولوجب لذلك أن يكون متحركاً ساكناً معاً ، وذلك مما يعلم فساده ضرورة ".[(٢)]

ثالثاً : الدلالة على استحالة خلو الجواهر عن الأعراض :

وأكتفي هنا ببيان القاضي عبد الجبار لها حيث قال : " وتحرير هذه الجملة هو أن الجسم لا بد من أن يكون متحيزاً عند الوجود ، ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن ، ولا يكون كائناً إلا بكون . فإن قيل : لم قلتم إن الجسم يجب تحيزه عند الوجود؟ قلنا : لأن تحيزه لما هو عليه في ذاته بشرط الوجود . فإن قيل : ولم قلتم ذلك ؟ قيل له : لا يخلو : إما أن يكون متحيزاً لما هو عليه في ذاته على ما نقوله ، أو يكون متحيزاً لمعنى ، أو بالفعل ، لا يجوز أن يكون متحيزاً لمعنى ، لأن ذلك المعنى لا يوجب تحيزه إلا إذا اختص به ، ولا يختص به إلا إذا حله ، ولا يحله وهو متحيز ، ولو لم يتحيز إلا إذا حله ذلك المعنى لوقف كل واحد من الأمرين على صاحبه وذلك محال . ولا يجوز أن يكون متحيزاً بالفاعل ، وإلا كان يصح من الفاعل أن يوجد

---

(١) الهمذاني . عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . ص٥٤

(٢) الباقلاني ، محمد بن الطيب . تمهيد الأوائل مرجع سابق . ص١٩ ، وانظر الباقلاني . الإنصاف ص١٧

ذات الجوهر ولا يجعله متحيزاً لأن هذا هو الواجب فيما يتعلق بالفاعل ، ألا ترى أن الوجود لما تعلق بالفاعل وقف عليه ، حتى أن شيئاً أوجده وأن شيئاً لم يوجده ، بل كان يصح منه أن يوجده فيجعله سواداً بدلاً من تحيزه ، وأن يجمع بين هاتين الصفتين فيجعله سواداً متحيزاً ، وذلك يقتضي أنه لو طرأ عليه ضد أن ينفيه من وجه دون وجه ".[١]

" و مما يدل على ذلك ، هو أن كل جسمين إما أن يكون بينهما بون ومسافة أو لا يكون ، فإن كان بينهما بون ومسافة كانا مفترقين ، وإن لم يكن كانا مجتمعين ، فقد صح أن الجسم لم ينفك من هذه المعاني ، ومما يدل على ذلك ، هو أن الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السابق إليه لا يخلو : إما الاجتماع أو الافتراق ، فإن قال : السابق إليه الاجتماع ، قلنا : فكيف يصح تجميع ما لم يكن مفترقاً من قبل ؟ و إن قال : السابق إليه الافتراق ، قلنا : كيف يصح تفريق ما لم يكن مجتمعاً من قبل ، فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك ".[٢]

ومنعاً للإطالة أود أن أذكر أن خلاصة استدلال المتكلمين على عدم خلو الجواهر عن الأعراض ، أن الأجسام عندهم متجانسة لتكونها من الجواهر الفردة المتماثلة ، وإنما تتمايز الأجسام بعضها عن بعض بالأعراض الحالة فيها ، فلو خلا الجسم عنها بأسرها لم يكن ذلك الجسم شيئاً من الأجسام المخصصة المتميزة عن غيرها ، فالأعراض كاللون مثلاً هي التي تجعل الجواهر مدركة بالمشاهدة .

رابعاً : ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث :

والدليل على صحة هذه الدعوى ، هو أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها ، وجب أن يكون حظه في الوجود كحظها وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن ، فوجب في الجسم أن يكون محدثاً أيضاً وكائناً بعد أن لم يكن ، كالتوأمين إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين فإنه يجب أن يكون للآخر أيضاً عشر سنين .[٣]

---

(١) الهمذاني . عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . ٦٨

(٢) المرجع السابق نفسه .

(٣) انظر : الهمذاني . عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة . ص٦٩

يقول القاضي عبد الجبار : " فإن قيل : أليس أن الجسم لم يخل من الأعراض ولا يجب أن يكون عرضاً ، فهلا جاز أن لا يخلو من المحدث ولا يجب أن يكون محدثاً مثله ؟ قلنا : ما ذكرناه إنما يقتضي اشتراكها في الوجود لا في الجنس ، ألا ترى أن السواد والبياض إذا وجدا معاً فإنما يجب أن يكونا مشتركين في الوجود حتى لو كان أحدهما محدثاً لكان الآخر أيضاً محدثاً ، فأما أن يكون كل أحد منهما من جنس الآخر فلا ، وكذلك التوأمان ، إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين ، فإنما ينبغي أن يكون للآخر أيضاً مثل هذه المدة ، فأما اشتراكهما في الجنس حتى إذا كان أحدهما قرشياً يجب أن يكون قرشياً فلا ، بل لا يمتنع أن يكون أحدهما من جنس وأحدهما من جنس آخر ".(١)

هذا ملخص الأصول الأربعة التي اعتمد عليها المتكلمون في دليل الجوهر الفرد ، والتي تكمن أهميتها في أنها توصل إلى الأصل الأهم الذي يريده المتكلمون وهو :

استحالة حوادث لا أول لها :

فهذا الأصل هو أهم الأصول التي يبنى عليها دليل الجوهر الفرد ، إذ بناء عليه يستطيع المتكلمون البرهنة على عدم أزلية الحوادث ، وقد كان مقصود المتكلمين من كل ما أوردوه من مقدمات الوصول إلى هذا الأصل ، وهو إثبات تناهي هذه الأجسام والأعراض إلى جوهر فرد لا يمكن أن ينقسم ، لإثبات أنه وجد بعد أن لم يكن ، أي أنه وجد من عدم .

وقد أكثر المتكلمون من ذكر الأدلة على إثبات الجوهر الفرد ــ كما تقدم في الفصل الثالث ــ ، ومن هذه الأدلة ما ذكره الباقلاني : " أنه لو كان انقسام الجسم لا نهاية له ، لكان لا نهاية لما في الفيل والنملة من أجزاء ، فلم يكن أحدهما أكبر من الآخر وهو خلاف ما يشاهد ".(٢)

كما تقدم أن الإمام الجويني قد نقل " اتفاق الإسلاميين على أن الأجسام تتناهى في تجزئها حتى تصير أفراداً ؛ وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف واحد وجزء شائع لا يتميز .

---

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) الباقلاني . التمهيد . مرجع سابق . ص١٩

وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة ، وعبروا عن الجزء بالنقطة ؛ وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم ".[١]

ثم يرد الجويني على قول الفلاسفة : " إن الأجرام لا تتناهى في تجزئها ، بمثالٍ مشاهدٍ فيقول : إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم أحد طرفيه ، ثم صور نملة تفتتح الدبيب من أحد طرفي الجسم ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر ، فقد استيقنّا أنها قطعت الجسم وخلفت أجزاء البسيط ، فلو كانت أجزاؤه غير متناهية لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه ، إذ الانقضاء ينبئ عن الانتهاء ، وما استحال عليه وصف الانتهاء لم يعقل فيه الانقضاء ".[٢]

ويرى البعض أن الإمام الجويني أول من أعطى أدلة نظرية على إثبات الجوهر الفرد ، مستنداً إلى أنه لا بد أن يكون للجسم حد وطرف ونهاية ، " فالكرة الحقيقية إذا وضعت على سطح حقيقي بسيط فإنها إما أن تماسه بجزء منها لا ينقسم فيكون هذا هو الجوهر الفرد ، وإما أن تماسه بجزء منها ينقسم فلا تكون كرة بل سطحاً بسيطاً ، وهو خلاف الفرض ".[٣]

الانتقادات الموجهة لدليل الجوهر الفرد :

وعلى الرغم مما قدمته من أن دليل الجوهر الفرد يمثل نقطة اتفاق بين جميع المتكلمين أشعرية وغير أشعرية ، لكن دليلاً من أدلة المتكلمين لم ينل حظه من النقد كدليل الجوهر الفرد ، فلقد نقده كثير من المفكرين كالنظام وابن حزم وابن سينا ، ثم ابن رشد وكثير ممن أتوا بعده كابن تيمية وغيره . وفيما يلي بيان أهم الانتقادات الموجهة لهذا الدليل :

نقد ابن رشد لدليل الجوهر الفرد :

نهج ابن رشد في نقده لدليل الجوهر الفرد عند المتكلمين منهجين ، اكتفى في المسلك الأول منهما بالنقد العام الذي وجهه إليهم ، أما المنهج الآخر فقد نقد به هذا الدليل نقداً تحليلياً ، بمناقشة كل مقدمة من مقدماته ، حيث بنى نقده في هذا المسلك على نقد المقدمات التي اعتمدها

---

(١) الجويني ، الشامل في أصول الدين . مرجع سابق . ص٣٦

(٢) المرجع السابق . ص٣٦ . وانظر الجويني . الإرشاد . مرجع سابق . ص٢١-٢٢

(٣) انظر : بينيس ، س . مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود . ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة . ١٩٤٦م . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . مقدمة المترجم ص"هـ" ، وقارن : شرف . الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي . ص١٨٨ .

المتكلمون لإثبات حدوث العالم ، وتوضيح أن هذه المقدمات هي مقدمات جدلية خطابية وليست برهانية ، وبالتالي لا يمكن الاعتماد عليها في تقرير العقيدة . وفيما يلي بيان هذين المسلكين :

المسلك الأول : النقد العام :

يرى ابن رشد أن المتكلمين في استدلالهم على وجود الخالق قد سلكوا طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها وحث الناس على الإيمان به من قبلها ، وذلك أن طريقتهم المشهورة التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ – وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد – طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلاً عن الجمهور ، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري .[١]

ويعلل ابن رشد قوله السابق " بأنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم – كما يقولون – أن يكون له فاعل محدث ، ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه ، وذلك أن المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزلياً ولا محدثاً ، أما كونه محدثاً فلأنه يفتقر إلى محدث وذلك المحدث إلى محدث ، ويمر الأمر إلى غير نهاية وذلك مستحيل ، وأما كونه أزلياً فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث ، اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم ، فإن المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل وهم لا يسلمون ذلك ؛ فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث ، وأيضاً إن كان الفاعل حيناً يفعل و حيناً لا يفعل ، وجب أن تكون هناك علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى ، فيسأل أيضاً في تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفي علة العلة فيمر الأمر إلى غير نهاية ".[٢]

على أن هذا الاعتراض من ابن رشد يمكن أن يجيب عنه المتكلمون ؛ لأنهم يرون أن فعل الخلق حدث بإرادة قديمة وليست حادثة .

---

(١) انظر : ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . مرجع سابق . ص٣٢

(٢) المرجع السابق . ص٣٣

ولكن ابن رشد يرى أن هذا الجواب من المتكلمين لا يخلصهم من الشك و لا يحل الإشكال ، فلا تزال المشكلة قائمة ؛ لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول ، وإذا كان المفعول حادثاً وجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً ، " فسواء فرضنا الإرادة قديمة أو حادثة لزم أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور : إما إرادة حادثة وفعل حادث ، وإما فعل حادث وإرادة قديمة ، وإما فعل قديم وإرادة قديمة ، والحادث لا يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة ، على أن وضع الإرادة نفسها للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل ، وهو كفرض مفعول بلا فاعل ، فإن الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة ، والإرادة شرط الفاعل لا الفعل ".(١)

ثم يذكر ابن رشد بعد ذلك كثيراً من الاعتراضات غير ما سبق ، وقصده من كل ذلك بيان أن هذا الدليل يشتمل على كثير من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلاً عن العامة ، فبذلك تكون مسالك هذا الدليل غير صالحة لا للجمهور لأن طباعهم لا تقبلها ، ولا للعلماء لأنها ليست برهانية .(٢)

المسلك الثاني : النقد التفصيلي :

ولما كانت أشهر الطرق التي سلكها المتكلمون واعتمد عليها جملتهم ، تبنى على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم . فقد تصدى لها ابن رشد حيث نقدها نقداً تحليلياً ، بمناقشة كل مقدمة ، وبيان أنها جدلية خطابية وليست برهانية ، ولذا لا يمكن الاعتماد عليها في تقرير العقيدة .

وهذه المقدمات الثلاث هي :

المقدمة الأولى : أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض ، أي لا تخلو منها .

المقدمة الثانية : أن الأعراض حادثة .

---

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) انظر : ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . مرجع سابق . ص٣٤

المقدمة الثالثة : أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث .

نقد المقدمة الأولى : " الجواهر لا تنفك عن الأعراض ، أي لا تخلو منها " :

يرى ابن رشد أن لفظ الجواهر الوارد في هذه المقدمة يمكن أن يراد به أحد أمرين :

" الأول : أن يكون المقصود " بالجواهر " الأجسام التي يشار إليها وتقوم بذاتها ، وفي هذه الحالة تكون هذه المقدمة صحيحة لا غبار عليها .

الثاني : أن يكون المراد " بالجواهر " الجزء الذي لا ينقسم ، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد ، وفي هذه الحالة تكون هذه المقدمة مشتملة عل شك ليس باليسير ؛ لأن وجود الجوهر الفرد ليس معروفاً بنفسه ، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها وإنما ذلك لصناعة البرهان ، ثم إن الدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته خطابية في الأكثر ".[١]

فهذا كان أول الانتقادات التي وجهت لهذه المقدمة ، وهو قوي مقبول ، ونجد قريباً منه عند الآمدي حيث يقول : " وهذه الطريقة وإن أمكن فيها بيان وجود الأعراض ، وكونها زائدة على الجواهر ، فقد يصعب بيان امتناع عرو جوهر عنها ، بل وقد يصعب بيان حدث كل ما لا يعرى الجوهر عنه في وجوده من الحركات والسكنات ، وحدوث الحركة وإن كان مسلماً فليس يلزم منه حدث ما بطل به من السكون ، بل من الجائز أن يقول الخصم بقدمه ، و أنه لا أول له ، وفواته لا يدل على حدثه ، وإن دل على أنه لم يكن له ذلك لذاته ".[٢]

وقد وجه ابن رشد على هذه المقدمة غير هذا الانتقاد ، ومن ذلك ما يراه من أن القول " بالجوهر الفرد " يؤدي إلى وجود الخلاء بين العدم والوجود وهذا محال عنده ، وفي ذلك يقول : " فإنه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم ، وإن كان ذلك كذلك ، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ، ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده ، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسط بين العدم والوجود ، وهذا هو الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت : إن في العدم ذاتاً ما . وهؤلاء

---

(١) المرجع السابق ص٣٥

(٢) الآمدي . غاية المرام في علم الكلام . مرجع سابق . ص٢٣٠

أيضاً يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل ، وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء ".(١)

نقد المقدمة الثانية : " الأعراض حادثة " :

أما المقدمة الثانية القائلة : " بأن جميع الأعراض حادثة " فهي مقدمة مشكوك فيها في نظر ابن رشد ، وذلك أننا لا نستطيع تعميم الحكم الذي أصدرناه على بعض الموجودات التي وقعت تحت مشاهدتنا ، على موجودات أخرى لم نشاهدها ولم تقع تحت إدراك حواسنا إلى حكم مطلق ، وهذا خطأ وقع فيه المتكلمون ــ كما يرى ابن رشد ــ حيث إنهم لما شاهدوا بعض الأعراض التي تلحق الأجسام الأرضية طبقوا حكم هذه الأعراض على كل الأعراض ، حتى على الأجرام السماوية ، فهذه المقدمة تقوم على قياس الشاهد على الغائب ، ولهذا تعد قياساً جدلياً وليس برهانياً في نظره ، " حيث إن الانتقال من تطبيق حكم الشاهد على الغائب لا يكون معقولاً إلا عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب ، ولما كانت طبيعة الأجسام الأرضية تغاير طبيعة الأجسام السماوية كانت المساواة بينهما فاسدة وغير صالحة للتطبيق ، وذلك أن مشاهدة حدوث بعض الأجسام وبعض الأعراض لا تعطينا الحق في الحكم بحدوث كل الأجسام والأعراض ، لأن ذلك انتقال من الشاهد إلى الغائب ، وهو انتقال غير جائز إلا عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب ".(٢)

ويبين ابن رشد أن المقدمة التي قال بها المتكلمون ــ وهي أن جميع الأعراض حادثة ــ غير صادقة بدليل أنها لا تصدق على الجسم السماوي فإن حركته غير حادثة ــ كما يرى ابن رشد ــ وهي من الأعراض ، وفي ذلك يقول : " وذلك أن الجسم السماوي وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد ، الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه ، لأنه لم يحس حدوثه لا هو ولا أعراضه ".(٣)

---

(١) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . ص٣٦

(٢) انظر ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . ص٣٦ وقارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . مرجع سابق . ص٢٢٩

(٣) ابن رشد . المرجع السابق . ص٣٧

ويرى الدكتور محمد مهدي " أن قول ابن رشد السابق عن الأجرام السماوية لا يصلح أن يكون دليلاً على قدمها ، لأنه اعتمد على الحس وحده دون العقل ، ومن المسلم به أن الحس وحده لا يكون صادقاً في سائر الأحوال ، والدليل على ذلك أن الحواس إذا لم تدرك الكائنات الدقيقة كالميكروبات والذرات لا يصح لنا أن نحكم بأنها غير موجودة لمجرد عدم إدراك الحواس لها ، إذ من الممكن إدراكها بواسطة الأجهزة العلمية الحديثة كالمجهر والميكروسكوب وغير ذلك من الأجهزة المصنوعة لمثل هذه الأغراض ، لهذا فإنه من الجائز أن نستدل عقلاً على حدوث حركة الأجرام السماوية ما دامت تلك الحركة لم تصنع نفسها بنفسها ، بل لا بد أن تكون بفعل فاعل . فإذا قلنا مثلاً : إن الله هو الذي أوجد لهذا الحيوان القدرة على الحركة ، قيامه وجلوسه وسيره ، والتي لم تكن موجودة قبل أن يولد ، فما المانع عقلاً – بالقياس على ذلك – أن يكون الله هو الذي أوجد للأجرام السماوية القدرة على الحركة والتي لم تكن موجودة من قبل ثم وجدت مع حدوث تلك الأجسام نفسها ، كما أن حركات الجسم السماوي مسبوق كل واحد منها بغيرها فالكل مسبوق بغيره ، والمسبوق بغيره حادث ضرورة ، فالكل حادث . إذن فالانتقال من الشاهد للغائب هنا انتقال صحيح ومأمون ، لاستواء طبيعة الأعراض ، لوصف كونها أعراضاً ، وبما أن الحركة عرض فهي حادثة ككل الأعراض يستوي في ذلك حركة الجسم الطبيعي وحركة الجسم السماوي ".[(١)]

والذي أراه أن هذا الاعتراض لا يصلح للاستدلال إلا إن كان العقل يقطع أصلاً بحدوث الأجرام السماوية ، وهذا الأصل غير مقطوع به عند ابن رشد ، بل الخلاف فيه كالخلاف في قدم العالم وحدوثه ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الاستدلال على حدوث الجسم السماوي بأنه مسبوق بالغير لا يرفع الخلاف ؛ إذ إن هذه المقدمات هي أساس الخلاف أصلاً ، ــ وأصل النزاع مع الفلاسفة حول القدم الزماني لا القدم الذاتي ــ ولذلك قال ابن رشد : " الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوث نفسه " ، ومما يدل على ذلك أيضاً قول الآمدي في النص السابق : " فقد يصعب بيان امتناع عرو جوهر عنها ، بل وقد يصعب بيان حدث كل ما لا يعرى الجوهر عنه في وجوده من الحركات والسكنات ، وحدوث الحركة وإن كان مسلماً فليس

(١) مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٢٣٠

يلزم منه حدث ما بطل به من السكون ، بل من الجائز أن يقول الخصم بقدمه و أنه لا أول له ، وفواته لا يدل على حدثه ، وإن دل على أنه لم يكن له ذلك لذاته ".[1]

ويسلك ابن رشد مسلكاً آخر لبيان خطأ المقدمة القائلة : " إن جميع الأعراض حادثة " بضرب أمثلة لبعض الأعراض التي لا يقطع بحدوثها بل إن ابن رشد نفسه يرى قدمها ، فالعرض الأول هو الزمان ، فإذا كان المتكلمون قد قالوا بحدوثه ، باعتباره عرضاً ، وأنه متناه باعتباره يتجزأ إلى آنات متناهية لا تتجزأ ولها بداية ، فهو يرى أن الزمان " غير حادث بل ويعسر تصور حدوثه ؛ ذلك أن كل حادث يجب أن يتقدمه العدم بالزمان فكيف يتقدم الزمان زماناً أو يكون قبل الزمان زمان ، والعرض الثاني هو المكان ، فهو أيضاً ليس حادثاً عند ابن رشد ، حيث يصعب حدوثه سواء كان المفهوم من المكان هو الخلاء أو نهاية الجسم المحيط ، لأنه يؤدي إلى تسلسل الأمكنة ويمر الأمر إلى غير نهاية ".[2]

نقد المقدمة الثالثة : " ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث " :

يرى ابن رشد أن هذه مقدمة مشتركة الاسم لأنها يمكن أن تفهم على معنيين :

المعنى الأول : ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها .

والمعنى الثاني : ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه ، مثل قولنا : ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه .

فأما المفهوم الثاني فهو صادق ، لأنه لما كان العرض حادثاً ، وجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً ، وأما المفهوم الثاني وهو الذي يريده المتكلمون ، فليس يلزم عنه حدوث المحل في نظر ابن رشد ؛ " لأنه يمكن تصور محل واحد ــ جسم ــ تتعاقب عليه أعراض غير متناهية إما متضادة وإما غير متضادة ، كأنك قلت حركات لا نهاية لها كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحد بعد آخر ".[3]

---

(١) الآمدي . غاية المرام في علم الكلام . مرجع سابق . ص٢٣٠

(٢) انظر : ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . مرجع سابق . ص٣٧

(٣) انظر : المرجع السابق . ص٣٨

وفي نهاية هذه الانتقادات التي وجهها ابن رشد لهذا الدليل ، رأيت أن نقف على نقد أحد المتكلمين لهذا الدليل وهو الإمام الآمدي ، حيث إنه في كتابه " غاية المرام " يوجه إلى هذا الدليل انتقادات عدة ، فهو يرى أن تقسيم الأجسام إلى جواهر وأعراض ، والحكم بتجدد الأعراض أو الصفات وحدوثها بعد عدمها ، وعدمها بعد حدوثها ، قد يكون أمراً ممكناً في الموجودات التي تقع في نطاق تجاربنا الحسية ومشاهداتنا ، ولكن تعميم ذلك على سائر الموجودات الكونية دونه عقبات يصعب اجتيازها ، فمن ذلك :

(١) وجود الجواهر المجردة عن المادة وعلائقها كالعقول ، أو عن المادة دون علائقها كالنفوس – كما يدعيه بعض الفلاسفة – لا يمكن نفيه بمجرد الدعوى ، وإقامة الدليل على هذا النفي "مما يطول ويصعب تحقيقه جداً على أرباب العقول".[١]

(٢) " الجواهر والأجسام العلوية الفلكية لا يمكن التثبت من قبولها للاجتماع والافتراق ، وأن ما قد يقع فيها من اجتماع وافتراق هو لعلة خارجية وليس لذواتها ، وليس حصول ذلك في الأجسام الأرضية بموجبٍ مثله في تلك الأجسام العلوية ، إذ قد تكون هناك فوارق لا علم لنا بها ، وليس في يد المتكلمين برهان على عدم هذه الفوارق ، والطريق إلى إثبات ذلك صعب عسير .

(٣) عجزهم عن إثبات حدوث السكون ، فإنه لو سلم حدوث الحركة بناءً على حدوث ما هو مشاهد منها وعلى بطلان تسلسل الحادثات ، فليس يلزم من ذلك حدوث السكون السابق عليها ، ومجرد انقضائه وبطلانه بالحركة اللاحقة له لا يدل على كونه حادثاً ، فالتناهي من طرف لا يوجب التناهي من الطرف الآخر . ثم إن هذا السكون إذا كان وجودياً فلا مانع من القول بدوامه استناداً على الإرادة القديمة التي اقتضت دوامه ، وحين اقتضت هذه الإرادة انقطاعه بإيجاد الحركة البديلة له انقطع ، وذلك على نحو ما تقولونه في سائر الموجودات ". [٢]

ويجب أن يلاحظ أن هذا الاحتمال يقوم على فكرة الآمدي التي يعبر عنها بقوله : " أن متعلّق الإرادة ليس بالضرورة حادثاً بعد العدم ، أما لو قلنا بأن السكون أمر عدمي ومفهوم سلبي أي أنه ليس إلا عدم الحركة فلا يلزم من إبطاله بالحركة أن يكون هو حادثاً إذ الحدوث لا يتحقق إلا مع الوجود ، فلو قلنا بحدوثه فمعنى ذلك أن الحركة الموجودة الآن مسبوقة بعدمها الذي هو

---

(١) انظر الآمدي . غاية المرام في علم الكلام . ص٢٣١ـ ٢٣٢ ، وقارن : الشافعي . الآمدي وآراؤه الكلامية . مرجع سابق . ص٤٠٥

(٢) انظر الآمدي . غاية المرام في علم الكلام . ص٢٣١ـ ٢٣٢ ، وقارن : الشافعي . الآمدي وآراؤه الكلامية . مرجع سابق . ص٤٠٥

السكون ، وأن هذا العدم أو السكون مسبوق بوجود ؛ إذ هو حادث ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية ، ويفضي دليلكم إلى القدم وقد أقمتموه لإثبات الحدوث ، أما إن لجأتم للتخلص من هذا المأزق إلى القول بأن هذا السكون لا أول له ، ولا يلزم من ذلك القدم لأنه غير وجودي ، فهو مقبول ومسلم ، ولكن يلزم عليه فساد أصلكم " إن ما ينقضي ويبطل يستحيل قدمه " ، وهو الذي رتبتم عليه قولكم إن حدوث الحركة يستلزم حدوث السكون السابق عليها ، وفي هذا إفساد الدليل كله لأنه يعتمد على حدوث جميع الأعراض ".[١]

الدليل الثاني : دليل الحركة والسكون :

يعتبر هذا الدليل من أهم الأدلة التي استخدمها الأشاعرة في مجال نفي الأزلية ، وإثبات حدوث العالم ، والحقيقة أن حجة الحركة والسكون التي سبقت الإشارة إليها إنما هي جزء من دليل الجوهر والعرض أو ــ دليل الجوهر الفرد ــ الآنف الذكر ، فملخص المقدمات التي يقوم عليها هذا الدليل مع النتيجة أن السكون لو كان قديماً لما زال ، ولكنه يصح عليه الزوال فهو غير أزلي ، فإذا كان كل من الحركة والسكون ليس بأزلي ، وإذا كان الجسم لا يخلو عن واحد منهما فالجسم ليس بقديم بل هو محدث .[٢]

وهذه الحجة – في الواقع – تطوير لحجة المتكلمين التي ذكرت فيما مضى والقائلة بأن الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ويضربون لذلك مثلاً من الحركة والسكون فهما حادثان والجسم لا ينفك عنهما ، والرازي كان يعلم حقيقة هذا الأمر ولذا نجده يكتفي في بعض كتبه بإعداد حجة المتكلمين ويسميها " الحجة المشهورة " و" الطريقة المبسوطة المشهورة " ، ويضيف إليها بعض التفصيلات التي رأيناها في حجة الحركة والسكون ، وقد يذكر حجة الحركة والسكون ولا يعزوها لنفسه بل يسندها إلى القائلين بالحدوث .

---

(١) المرجع السابق نفسه .

(٢) انظر : الرازي . معالم أصول الدين . ص٣٥ وانظر له أيضاً : الأربعين في أصول الدين . مرجع سابق . ص٣٢ ، وله أيضاً : الإشارة في أصول الكلام . ٢٠٠٧م . مرجع سابق . ص٧٢ وما بعدها .

وقد مر بنا في الفصل الثالث من هذه الدراسة أن نصير الدين الطوسي قد جعل هذا الدليل مما تميز به الرازي عن غيره من المتكلمين ،[1] كما مر بنا أيضاً أن الفخر الرازي لم ينفرد بكل مراحل تطويره وتوسيعه ، بل سبقه إلى كثير من تفصيلاتها بعض المتكلمين ،[2] فأبو المعين النسفي الماتريدي أطنب في شرحه .[3]

ومن هنا فإن مقدمات هذا الدليل هي نفس مقدمات الدليل السابق ، وكما أن المتكلمين استدلوا بها على كل ما سبق ، كذلك يمكن أن يوجه إليها كل ما سبق بيانه من اعتراضات .

الدليل الثالث : دليل الواجب والممكن لإثبات حدوث العالم :

ينسب بعض المتكلمين هذا الدليل إلى الإمام الجويني ، كما يرى بعض المتكلمين أن هذا الدليل كان جزءاً من دليل الجوهر والعرض فأفرده الجويني دليلاً مستقلاً ، ومن هؤلاء المتكلمين الإمام الآمدي حيث نسب هذا الدليل إلى الإمام الجويني لكنه أشار إلى أنه ليس إلا تطويراً لدليل الجوهر والعرض أو جزءاً منه يعرض في صورة جديدة .[4] وقد نسبه إلى الجويني أيضاً الشهرستاني وابن رشد .[5]

يقول الإمام الجويني : " فيتضح بأدنى نظر استمرار مقتضى الجواز على جميعها ــ أي الجواهر والأعراض ــ ، وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه ، ولا ينساغ في عقل موفق اعتقاد قديم عن وفاق وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه ، فإذا لزم العالم حكم الجواز استحال القضاء بقدمه وتقرر أنه مفتقر إلى مقتض اقتضاه على ما هو عليه ، وإنما يستغني عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه ، فيستقل بوجوبه ولزومه عن مقتض يقتضيه ، فأما

---

(١) الطوسي ، نصير الدين . تلخيص المحصل . مرجع سابق ص١٨١

(٢) انظر : الزركان . فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . مرجع سابق . ص٣٦١

(٣)انظر : النسفي . تبصرة الأدلة . مرجع سابق ص٦١ ، وانظر الفصل الثالث من الدراسة

(٤) انظر : الآمدي . غاية المرام في علم الكلام . مرجع سابق . ص٢١٨

(٥)انظر الشهرستاني . نهاية الإقدام . ص١٢، وابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . مرجع سابق . ص٤٠

ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الإمكان ، فمن المحال ثبوته اتفاقاً على جهة منها من غير مقتض ".[1]

وخلاصة هذا الدليل أن المتكلمين أثبتوا أن العالم حادث حيث جعلوا الحادث ممكناً بمعنى أنه يستوي بالنسبة له الوجود والعدم ، وجعلوا الواجب مقابل الممكن ، أي لا يجوز عليه العدم لأنه هو القديم والفاعل على الاختيار ، ومعنى هذا أن الأشاعرة قد قسموا الوجود إلى ممكن وواجب ، والممكن لا بد أن يكون له فاعل واجب الوجود ، فدليل الأشاعرة هذا يقوم على التفرقة الرئيسة بين الممكن وهو ما سوى الله تعالى ، والواجب وهو الله عز وجل .

ولنقف مع بيان الإمام الشهرستاني لهذا الدليل بشيء من التفصيل ، حيث بدأ ببيان أن " القسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلاثة أقسام ، واجب ومستحيل وجائز، فالواجب هو ضروري الوجود بحيث لو قدر عدمه لزم منه محال ، والمستحيل هو ضروري العدم بحيث لو قدر وجوده لزم منه محال ، والجائز ما لا ضرورة في وجوده ولا عدمه ، والعالم بما فيه من الجواهر العقلية والأجسام الحسية والأعراض القائمة بها لو قدرناه متناهياً أو غير متناه ، وكذلك لو قدرنا أنه شخص واحد أو أشخاص وأنواع كثيرة ، إما أن يكون ضروري الوجود أو ضروري العدم ، وذلك محال لأن أجزاءه متغيرة الأحوال عياناً ، وضروري الوجود على كل حال لا يتغير بحال " .[2]

ثم قال : " وجه تركيب البرهان منه أن نقول : كل متغير أو متكثر فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، وكل ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده بإيجاد غيره ، فكل متغير أو متكثر فوجوده بإيجاد غيره ، وأيضاً فإن الكل متركب من الآحاد ، والآحاد إذا كان كل واحد منها ممكن الوجود ، فالكل واجب أن يكون ممكن الوجود ، وكل ممكن فهو باعتبار ذاته جائز أن يوجد وجائز أن لا يوجد ، وإذا ترجح جانب الوجود على العدم احتاج إلى مرجح ، والمرجح يستحيل أن يكون مرجحاً باعتبار ذاته ، ومن حيث وجوده فقط لأمور : أحدها أن الوجود من حيث هو وجود أمر يعم الواجب والجائز وهو فيهما بمعنى واحد لا يختلف ، فلو أوجد من حيث إنه وجود أو من حيث إنه ذات لما كان أحد الموجودين أولى بالإيجاد من الثاني فيتعين أنه يوجد

---

(١) انظر : الجويني . العقيدة النظامية . مرجع سابق . ص١٦ ، وانظر له لمع الأدلة ص٨٠

(٢) الشهرستاني . نهاية الإقدام . ص١٥

لكونه وجوداً على صفة أو ذاتاً على صفة ، ويدل على ذلك الأمر الثاني : وهو أن وجوه الجواز قد تطرقت إلى الأفعال ، وتلك الوجوه متماثلة ، والموجب لا يخصص مثلاً عن مثل ، فإن نسبة أحد المثلين إليه كنسبته إلى المثل الثاني ، فإذا خصص أحد المثلين دون الثاني ، علم أن الإيجاب الذاتي باطل ، فإن منعوا تلك الوجوه فلا شك أن الجائز بنفسه يتساوى طرفاه ، ونسبة الذات من حيث هو ذات إلى أحد طرفيه كنسبته إلى الطرف الثاني ، فإذا تخصص بالوجود دون العدم فلا بد من مخصص وراء كونه ذاتاً ، وبطل الإيجاب بالذات . والثالث : أن الموجب بالذات ما لم يناسب الموجب بوجه من وجوه المناسبة لم يحصل الموجب ، وذلك أنا إذا تصورنا ذاتين أو أمرين معلومين لا اتصال لأحدهما بالآخر ولا مناسبة بينهما ولا تعلق ، بل اختص كل واحد منهما بحقيقته وخاصته لم يقض العقل بصدور أحدهما عن الثاني ، وواجب الوجود لذاته ذات قد تعالى وتقدس عن جميع وجوه المناسبات والتعلق والاتصال ، بل هو منفرد بحقيقته التي هي له ، وهي وجوب وجوده ولا صفة له ثانية تزيد على ذاته الواجبة ، فلا يلزم أن يوجد عنه شيء بحكم الذات ، فإيجاب الذات غير معقول أصلاً بعد رفع النسب والعلائق ، وعن هذا قلتم : إن الموجب لما كان واحداً استحال أن يصدر عنه شيئان معاً ، ولما كان عقلاً أي مجرداً عن المادة أوجب عقلاً بالفعل مجرداً عن المادة ولما اقتضى الإيجاب مناسبة والمناسبة تقتضي المماثلة ، حتى ينوب أحد المثلين مناب الثاني ثبت لواجب الوجود مثل ثبوت مناب واجب الوجود في الإيجاب ، فعرف أن الإيجاب الذاتي باطل ، فتعين الإيجاد الاختياري وذلك ما أردنا أن نورده ".(١)

الانتقادات الموجهة لهذا الدليل :

يقرر ابن رشد أن هذا الدليل يقوم على مقدمتين :

المقدمة الأولى : " أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجائز مثلاً أصغر مما هو أو أكبر مما هو، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة

(١) المرجع السابق . ص١٦-١٧

التي يتحرك إليها ، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق ، والنار إلى أسفل ، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية ، وفي الغربية أن تكون شرقية ".[١]

المقدمة الثانية : " أن الجائز محدث وله محدث ، أي فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر".[٢]

أما المقدمة الأولى فهي قائمة على أن كل ما يوجد في العالم جائز أن يكون على نحو مخالف لما هو عليه ، وهذا الأمر ليس بمستحيل على الله تعالى ، حيث إنه واقع في دائرة الممكن فهو واقع تحت مقدور الله تعالى ، وبما أن هذه المقدمة تفترض عدم التلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها ، كما هو الحال عند الأشاعرة فإن ابن رشد يرفض هذه المقدمة ، لأنه يرى ضرورة الارتباط بين الأسباب ومسبباتها ، ولهذا فهو يعترض على مقدمة هذا الدليل من عدة وجوه .

وأول نقد يوجهه ابن رشد في مناقشته لهذه المقدمة أنها مقدمة خطابية ليست برهانية ، حيث يتضح كذبها في بعض أجزاء العالم ، مثل كون الإنسان موجوداً على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها ، ويتضح أنها مشكوك فيها في البعض الآخر من أجزاء العالم ، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية ، لأنه يمكن أن تكون هناك علة غير بينة الوجود بنفسها أو علة خفيت على الإنسان ، ومن هنا يأتي الخطأ في العادة .

وأساس الاختلاف حول هذه المقدمة أننا في الوقت الذي نجد فيه الأشاعرة لا يرون تأثيراً للأسباب الطبيعية ، ومعنى ذلك أن هذه الأسباب غير موجودة ، يرى ابن رشد وجود أسباب للحركات السماوية ، وإذا كانت هذه الأسباب مجهولة لدى طائفة من الناس ، فليس معنى ذلك أن تلك الحركات يجوز أن تختلف ، فدليل الأشاعرة هذا يهدم فكرة صادقة – في نظر ابن رشد – وهي فكرة القوانين ، فابن رشد يعتقد أن المتكلمين يتخذون جهلهم بالقوانين سبيلاً إلى القول بجواز أن يكون العالم على نحو مخالف لما هو عليه الآن .[٣]

---

(١) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . ص٤٠

(٢) المرجع السابق . ص٤٠

(٣) انظر : ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . ص٤٠ وقارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٢٥٣

وأما النقد الثاني الذي يوجهه ابن رشد لهذه المقدمة ففحواه أن هذه المقدمة كاذبة ، " حيث إنها تبطل حكمة الصانع ، وإنما صارت مبطلة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء ، وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود فليس هناك معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم يكن ههنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلاً ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع ، وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق ، أو بغير عضو حتى يكون الإبصار مثلاً يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف ، وهذا كله إبطال للحكمة و إبطال للمعنى الذي سمى به نفسه حكيماً تعالى ".(١)

وكما هو واضح فإن تسليم ابن رشد بضرورة العلاقات بين الأسباب والمسببات التي أنكرها الأشاعرة يعد قائماً على العقل الذي يدرك الحكمة والغائية في كل موجود من الموجودات التي خلقها الباري عز وجل .

أما المقدمة الثانية القائلة : " إن الجائز محدث ، وله محدث ، أي فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر". فقد تعرضت هي الأخرى للنقد من جانب ابن رشد حيث يقول : " إنها غير بينة بنفسها ، وقد اختلف فيها العلماء ، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزلياً ، ومنعه أرسطو ، وهو مطلب عويص ، ولن تتبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان ، وهم العلماء الذين خصهم الله تبارك وتعالى بعلمه وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته ".(٢)

الدليل الرابع : دليل الإرادة على حدوث العالم :

ودليل الإرادة هو الدليل الذي استخدمه الغزالي في الرد على الدليل الأول ــ دليل العلة التامة ــ للفلاسفة كما مر ، حيث كان رد الغزالي " أنه ليس هناك ما يمنع من أن يكون العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي

---

(١) انظر : ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة. ص٤١

(٢) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . ص٤٢

استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك ".[١]

وواضح مما سبق أن دليل الإرادة يقوم على تحليل قضيتين أساسيتين هما :

الأولى : كيفية حدوث فعل محدث عن إرادة قديمة ، بدون حدوث حوادث في ذات الله تعالى .
والثانية : هي عملية ترجيح حدوث العالم في وقت دون وقت آخر .

أما القضية الأولى فقد حاول كثير من المتكلمين تفسيرها وتحليلها ، فنجد الشهرستاني يقول في تحليل هذه القضية : " لما علم الباري وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه ، أراد وجوده في ذلك الوقت ، فالعلم عام التعلق بمعنى أنه صفة صالحة لأن يعلم به جميع ما يصح أن يعلم ، والمعلومات لا تتناهى على معنى أنه علم وجود العالم وعلم جواز وجوده قبل وبعد على كل وجه يتطرق إليه الجواز العقلي ، والإرادة عامة التعلق بمعنى أنها صفة صالحة لتخصيص ما يجوز أن يخصص به ، والمرادات لا تتناهى على معنى أن وجوه الجواز في التخصيصات غير متناهية ولها خصوص تعلق من حيث إنها توجد على ما علم وأراد وجوده ، فإن خلاف المعلوم محال وقوعه ، فالصفات كلها عامة التعلق من حيث صلاحية وجودها وذواتها بالنسبة إلى متعلقاتها إلى ما لا يتناهى خاصة التعلق من حيث نسبة بعضها إلى بعض ، والإرادة لا تخصص بالوجود إلا حقيقة ما علم وجوده ، والقدرة لا توقع إلا ما أراد وقوعه ، وتعلقات هذه الصفات إذا توافقت على الوجه الذي ذكرناه حصل الوجود لا محالة من غير تغيير يحصل في الموجِد ، وإنما يتعذر تصور هذا المعنى علينا لأنا لم نحس من أنفسنا إيجاداً وإبداعاً ولا كانت صفاتنا عامة التعلق ".[٢]

فالشهرستاني من خلال النص السابق يذهب إلى أن جميع الصفات متوافقة منذ الأزل ، وقد توافقت صفات العلم والإرادة والقدرة على حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه فأحدثته في الوقت الذي حدث فيه ، دون حدوث أي حوادث في ذات الله عز وجل .

---

(١) الغزالي . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق . ص٩٦

(٢) الشهرستاني . نهاية الإقدام في علم الكلام . مرجع سابق . ص٤٠ -٤١

وأما القضية الثانية : وهي عملية ترجيح حدوث العالم في وقت دون وقت آخر ، فقد مر بنا نقد ابن رشد لها عند الحديث على اعتراضات الغزالي على دليل العلة التامة ، و يتلخص هذا النقد في قول ابن رشد : " والذي لا مخلص للأشعرية منه ، هو إنزال فاعل أول أو إنزال فعل له أول ؛ لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل ، هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل ".[١]

هذه خلاصة هذا الدليل وللوقوف على تفصيلاته أحيل القارئ إلى دليل العلة التامة وما دار حوله من اختلافات نوقشت في بداية هذا الفصل .

الدليل الخامس : دليل التناهي :

وقد مر بنا أن هذا الدليل كان من الأدلة التي ساقها الكندي على حدوث العالم التي تقوم على فكرة التناهي ، وهي ما عبر عنه في رسالته " في وحدانية الله وتناهي جرم العالم " حيث قال : " الانتهاء إلى زمن محدود موجود ؛ فليس الزمان متصلاً من لا نهاية له ، بل من نهايةٍ اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية ، وليس ممكناً أن يكون جرمٌ بلا مدة ؛ فإنية الجرم ليست لا نهاية لها وإنية الجرم متناهية ؛ فيمتنع أن يكون جرمٌ لم يزل ، فالجرم إذاً محدَثٌ اضطراراً ، والمحدث محدث المحدِث ، إذ المحدِث والمحدَث من المضاف ، فللكل محدِثٌ اضطراراً عن ليس " .[٢]

وهذا الإثبات هو صورة مفصلة معقدة لدليل التطبيق المشهور عند متكلمي الإسلام وفلاسفته ، في إقامتهم للبرهان على استحالة وجود جسم لا نهاية له بالفعل ، غير أن الكندي يجعل هذا البرهان غير سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكرها في أول الرسالة ، وهو يدور على أنه " لو أخذ من الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزء ثم أضيف إليه من جديد ، لكان مع ما يضاف إليه أكبر منه قبل الإضافة ؛ لكنه قبل الإضافة وبعدها هو هو ، أي لا متناه ؛ وإذن فاللامتناهي أكبر وأصغر ، وهو تناقض ".[٣]

---

(١) ابن رشد . تهافت التهافت. ج١ ص٦٩

(٢) الكندي . رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم . مرجع سابق .ج١ ص٢٠٦-٢٠٧.

(٣) انظر أبو ريدة . محمد عبد الهادي في تحقيقه لرسائل الكندي الفلسفية . ص١٩٩

و الحقيقة أننا نجد هذا الدليل عند العلاف قبل الكندي ، فقد اعتمده العلاف دليلاً على حدوث العالم انطلاقاً من أن كل أجزاء العالم متناهية ، وكل ما فعله الله ونجزه محدود العدد ، والدليل على ذلك أن الكل مجموع الأجزاء وكل جزء محدود ، ومجموع المتناهيات متناه ، وربما استند العلاف في هذا على آيات قرآنية مثل ﴿ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾[1]، ولكن ابن الراوندي قد شنع على العلاف هذا الرأي ، حيث يلزمه أن يقول بأن علم الله تعالى له نهاية وغاية ، لأنه يعلم الكل ، والكل يوجب الحصر ، ورد الخياط على ذلك أن العلاف يعتبر علم الله غير محدود ، ولكن المحدثات ذات غايات ونهايات ، فهي محصاة له ومعدودة لا يخفى على الله منها شيء .[2]

وفي غاية المرام نجد الآمدي يعتمد على دليل التناهي في إثبات حدوث العالم ، " فمجال النظر والفكر يبدأ بما نلاحظه من الموجودات المتغيرة الكائنة الفاسدة في عالمنا هذا ، وكذا ما نشاهده من الحركة اليومية الحاضرة للأجرام السماوية ، ثم نستخدم الطريقة المذكورة في إثبات تناهي هذه الحوادث المتعاقبة وأن لها بداية ، ويلزم من ذلك حدوث الأجرام العلوية نفسها بناء على تناهي ما قام بها من الحركات ، وهي لا تخلو من حركة أصلاً باعتراف الخصوم القائلين بقدم هذه الأجرام ، وهذا بدوره يستلزم حدوث العقول والنفوس المشرفة على تلك الأجرام والأفلاك ، وكذا حدوث المعلول الأول الصادر عن واجب الوجود ؛ لكون ما وجد عن هذا العقل وما وجد عن هذه العقول والنفوس أيضاً وجد بالذات والإيجاب ، فهو متأخر عنها بالذات ولكنه معها بالزمان باعترافهم ، وإذا ثبت حدوث العالم بكل أجزائه العلوية والسفلية فلا بد أن يكون صادراً عن خالقه بطريق الإرادة والاختيار ؛ إذ لو استند إلى ذات المرجح فقط لما تأخر عنه في الوجود لحظة واحدة ".[3]

وعلى كل فإن هذا الدليل يقوم على مقدمة هامة ، وهي أنه يستحيل وجود ما لا نهاية له بالفعل ، جسماً كان أو زماناً أو حركة ، غير أن هذا الأمر لم يسلم من النقد والاعتراضات ؛ إذ

---

(١) سورة الجن . الآية رقم : (٢٨)

(٢) انظر الخياط ، عبد الرحيم بن محمد . الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد . ١٩٢٥م . تحقيق د. نيبرج . دار الكتب المصرية . القاهرة . ص١٢٣ ، وقارن : الآلوسي . فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه . مرجع سابق . ص٩٨

(٣) انظر الآمدي . غاية المرام . ص١٦ ـ ١٧ . وقارن : الشافعي . الآمدي وآراؤه الكلامية . ص٤١٢ . وقد ذكر هذا الدليل الرازي أيضاً في المطالب العالية . ج٤ ص٣١٤

إن هذا الدليل كما مر سابقاً صورة مفصلة لدليل التطبيق عند المتكلمين ، وهو دليل لقي الكثير من الانتقادات والاعتراضات .

فمن ذلك اعتراض أبي البركات البغدادي حيث يقول ــ بعد أن ذكر استدلال المتكلمين بدليل التناهي ــ : " فيقال لهم في الجواب : إن قولكم هذا يبتنى على وهم لا حقيقة له ، فإن ما لا يتناهى لا يحصره من حيث لا يتناهى وجود ولا ذهن ، ولا يخطر ببال المتصور إلا من جهة اسمه ومعنى لفظه السلبي ، وأما من جهة عدده غير المتناهي فإنه لا يتصوره ذهن بآحاده ومعدوداته ، وإلا فحصره في الذهن والوجود يوجب له نهاية أحاط بها الوجود والذهن وهو غير متناه وهذا محال ، والقدميون إنما قالوا بدخول ما لا يتناهى في الوجود شيئاً بعد شيء وشيئاً قبل شيء ، لا معاً ولا مجتمعاً ، وكذلك الأضعاف وأضعاف الأضعاف إنما كانت تمتنع أن تتصور تصوراً إيجابياً لمعدودات محصورة بعددها خاطرة بالبال على عدتها أو حاضرة في الوجود آحادها مع جملتها ...".[(١)]

فأبو البركات يبين أن الاستدلال بمقدمات دليل التناهي تصلح لما هو متناه ، ولكنها لا تصلح مع ما ليس بمتناه ، فمنطق المتناهيات غير منطق اللامتناهي ؛ لأن ما لا نهاية له لا يمكن أن يزاد عليه شيء ، وكذلك فإنه مهما أخذنا منه فإنه لا يصبح متناهياً ، وإلا كان متناهياً في الأصل ، يضاف إلى ذلك أن عملية الأخذ أو الاقتطاع من اللامتناهي مستحيلة في الذهن والواقع ؛ لأن الجزء المقتطع جزء من الجرم الذي فرضنا أنه لا نهاية له ، وهو بالطبع سيكون الجرم الوحيد ، أضف إلى ذلك أن القول بأن كل متناه حادث مقدمة غير مسلمة من قبل جميع الفلاسفة ، فمراد الفلاسفة من قولهم كل متناه حادث هو المتناهي بالزمان والحركة ، لا المتناهي بالجرم .

" ومن هنا يرى بعض المفكرين أنه ليس ثمة علاقة مطردة بين الشيء ومدة بقائه ، فمن الناحية التاريخية نجد أن البعض ــ مثل أرسطو ــ يقول بتناهي جرم العالم مع أن العالم عنده قديم بالزمان ، ولهذا فقد حكموا على المتكلمين أنهم قد خلطوا بين المعنيين للمتناهي ، فدليلهم لذلك لا يثبت تناهي جرم العالم إلا إذا أثبتوا أن أجزاء العالم عدد متناه .

---

(١) البغدادي . أبو البركات . المعتبر في الحكمة . مرجع سابق . ص٤٢ .

ومن جهة أخرى فقد اعتقد كثير من الفلاسفة أن الأفلاك الدورية أزلية ، وأن كل حادث من حوادث عالم ما تحت فلك القمر ، أو العالم الأرضي مسبوق بحادث آخر . وبما أن الحركات الدورية لا أول لها ولا آخر، يلزم كذلك أن سلسلة الحوادث أو المحدثات لا بداية لها ولا نهاية ". (١)

تعليق ختامي :

١ــ اتفق المتكلمون من المعتزلة والأشعرية والماتريدية على القول بحدوث العالم ، بل ولقد نقل عدد منهم إجماع أهل الحق من أهل الملل على القول بحدوث العالم .

٢ــ يمكن إجمال موقف المتكلمين من حدوث العالم في القضايا الآتية :

أ ــ الله سبحانه وتعالى فاعل مختار وليس علة يكون معلولها معها دائماً .

ب ــ أوجد الله تعالى العالم من العدم بعد أن لم يكن موجوداً ، دون مرجح جعله يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً ؛ لأنه مختار ولأن المفعول لا بد أن يتأخر عن فاعله .

ج ــ إن الإرادة هي التي رجحت وجود العالم بعد أن لم يكن موجوداً في الأزل .

د ــ الزمان ليس له وجود قبل خلق العالم ؛ لأن تصور وجود زمان قبل العالم هو من عمل الوهم ، ولهذا فإن السؤال : كيف اختار الله وقتاً معيناً من بين الأوقات المتساوية ؟ يصبح لا قيمة له ، لا حاجة إليه .

هــ ــ العالم بطبيعته ممكن ولذلك لا بد له من مرجح أو مخصص .

و ــ وصف القدم من أخص صفات الألوهية ، ومن هنا فالمشاركة في القدم ــ عند من قال بها ــ تعني المشاركة في الألوهية ، من هنا وجب أن يكون العالم حادثاً .

ز ــ الحادث لا بد له أن يصدر عن قديم ، لاستحالة التسلسل في الحوادث إلى ما لا نهاية له .

ح ــ الفعل بالإيجاب ــ ملازمة العلة للمعلول ــ ينفي عن الله تعالى الإرادة والاختيار ، وهو محال .

ط ــ يجوز تراخي المفعول " حدوث العالم " عن إرادة الفاعل القديمة .

---

(١) انظر الألوسي . فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه . مرجع سابق . ص١١٠ ـ ١١١

٣ــ اعتمد عامة المتكلمين في إثباتهم لحدوث العالم ــ إضافة إلى الأدلة النقلية ــ على دليل الحدوث أو ــ الجوهر الفرد ــ ، أو أدلة ترجع في حقيقتها إلى بعض مقدماته .

٤ــ على الرغم من اتفاق عامة المتكلمين على القول بحدوث العالم إلا أننا نجد بعضهم يلزم البعض الآخر بالقول بقدم العالم ، استناداً إلى بعض المقدمات التي يلتزم بها كل فريق . فمن ذلك :

أ ــ ألزم الأشعرية والماتريدية المعتزلة بقدم العالم بسبب قولهم بشيئية المعدوم ، مع أن مشكلة المعدوم لا تتعلق أصلاً بمسألة " أصل العالم " ، بل بمشكلة تعلق العلم بالمعدوم وبمعنى " الشيء". و الإنصاف أن نقرر أن المعتزلة لم يقصدوا بهذا القول قدم العالم ، ولا يمكن لهم القول بذلك ، وهم القائلون بأن أخص وصف الألوهية هو القدم ، وأن الذوات إذا اشتركت في أخص الوصف اشتركت في سائر الصفات كما سبق بيانه ، فلو قالوا بقدم العالم في أي صورة لاتنقض أصل المذهب وروحه ، وهو إفراد الله سبحانه بالقدم . أضف إلى ذلك أن القوم يؤكدون حدوث العالم بكل ما فيه .

ب ــ ألزم الأشعرية الماتريدية القول بقدم العالم ، بناء على قولهم بصفة التكوين ، والحق أن صفة الخلق عند الماتريدية لا تستلزم وجود المخلوق بالمعنى الذي يقصده الأشاعرة ، أي بمعنى أن الله كان واجباً عليه أن يخلق ، بل بمعنى أن لله تعالى الحرية في أن يخلق أو لا يخلق ، ولكنه متى أراد خلق شيء وجب وجوده .

٥ــ أما على مستوى الأفراد فإننا نجد تفاوتاً بين المتكلمين في مستوى رفضهم لأدلة كل من الفلاسفة والمتكلمين أو قبولها . ويظهر ذلك فيما يأتي :

أ ــ وجدنا من ينسب إلى الإمام الغزالي القول بقدم العالم انطلاقاً من بعض العبارات التي ضمنها بعض كتبه ، والإنصاف يستدعي أن نعترف بأنه ما من لفظ أو عبارة من هذه العبارات الموهمة إلا كما يشعر أحد وجوهه بكلام يوهم القول بالقدم ، فإنه يشعر في باقي الوجوه بما يوافق عقيدة القول بالحدوث ، فلا يجب إذاً حمله إلا على ما يوافق أصل مذهب الإمام الغزالي الذي كفر فيه الفلاسفة لقولهم بقدم العالم .

ب ــ اضطراب آراء الرازي في كتبه حول حدوث العالم ، ففي الوقت الذي يعتمد فيه على الأدلة النقلية لإثبات حدوث العالم في معظم كتبه ، نجده في المطالب العالية يؤكد أنه لا يوجد دليل نقلي أو نص شرعي صريح في خلق الذوات من العدم .

أما الأدلة العقلية فإننا كذلك نجده في المطالب العالية يوجه نقداً لاذعاً لأدلة المتكلمين العقلية ، رغم أنه استخدم أكثرها واستدل بها في معظم مصنفاته .

والحاصل الذي أود التأكيد عليه ، أن الانتقادات والمعارضات التي وقفنا عليها في هذا الفصل دليل على دقة المسألة وصعوبتها ؛ وذلك لأن حقيقة الخلق تفوق نطاق العقول البشرية وتتجاوز مستواها .

الفصل الثالث

بيان الرأي المختار وأدلته

ويشتمل على مبحثين

المبحث الأول : تحرير محل النزاع حول الأدلة النقلية

المبحث الثاني : تحرير محل النزاع حول الأدلة العقلية

الفصل الثالث : بيان الرأي المختار وأدلته

إننا نستطيع أن نتبين مما سبق أن كلاً من أصحاب القدم وأصحاب الحدوث قد اختلفوا في الأدلة التي استدلوا بها لإثبات مواقفهم من المسألة ، وقد تمثل هذا الاختلاف في كل من الأدلة العقلية ، والأدلة النقلية ؛ ولذا رأيت أن أقف على أهم أسباب النزاع ثم أناقشها وأبين موقفي منها على النحو الآتي :

المبحث الأول : تحرير محل النزاع حول الأدلة النقلية :

لقد مر بنا أن الأدلة النقلية التي استدل بها المتكلمون والفلاسفة تنقسم إلى قسمين :

المطلب الأول : أدلة القرآن الكريم :

والذي أراه أن الأدلة القرآنية التي ذكرها الفلاسفة لإثبات قدم العالم أدلة ضعيفة جداً ، إذ إنها مشتملة على تأويلات بعيدة لم نجد أحداً من المفسرين قد قال بها أو أشار إليها ؛ وبهذا تكون أدلة الفلاسفة التي اعتمدوا فيها على النقل لا تصلح للاحتجاج على ما ذهبوا إليه من القول بالقدم .

أما الأدلة القرآنية التي استدل بها المتكلمون لإثبات حدوث العالم فهي قوية وجلية ، وإن لم تكن صريحة كما قال الإمام الرازي ، إلا أن اللغة تشهد لهذا الرأي وتسنده ، ومما يؤكد هذا قول المناوي : " الخلق تقدير أمشاج ما يراد إظهاره بعد الامتزاج والتركيب صورة ، وقال بعضهم : أصله التقدير المستقيم ، ويستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا اقتداء ، ومنه خلق السموات، ويستعمل في إيجاد شيء من شيء ، نحو خلقكم من نفس واحدة ، وليس الخلق الذي هو الإبداع إلا لله وأما بالاستحالة فقد جعله الله لغيره أحيانا ".[١]

وكذا قول صاحب " اللسان " : " ومن صفات الله تعالى الخالق والخلاق ، ولا تجوز هذه الصفة بالألف واللام لغير الله عز وجل ، وهو الذي أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة ، وأصل الخلق التقدير ، فهو باعتبار تقدير ما منه وجودها ، وبالاعتبار للإيجاد على

---

(١) المناوي ، محمد عبد الرؤوف . التوقيف على مهمات التعاريف . ١٩٩٠م . ط١. دار الفكر . بيروت . ص٣٢٤

وفق التقدير خالق ، والخلق في كلام العرب : ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه ، قال ابن الأنباري : الخلق في كلام العرب على وجهين : أحدهما الإنشاء على مثال أبدعه ، والآخر التقدير ".[١]

وقال الزبيدي : " والخالق في صفاته تعالى وعز : المبدع للشيء المخترع على غير مثال سبق ، وقال الأزهري : هو الذي أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة ، وأصل الخلق : التقدير ، فهو باعتبار ما منه وجودها مقدر ، وبالاعتبار للإيجاد على وفق التقدير خالق ".[٢]

كما يقول أحد الباحثين المعاصرين : " لقد عرض القرآن الكريم لقضية الخلق في كثير من سوره وآياته ، وقرر في حديثه عن هذه القضية أنه لا خالق إلا الله ، وتحدى المخلوقين قاطبة بأن يخلقوا شيئاً ، ولو كان هذا الشيء ذباباً ، وصادر عليهم في ثقة أنهم لن يستطيعوا إلى ذلك سبيلاً ، واعتبر القرآن أن القدرة على الخلق والإبداع من العدم هي أخص خصائص الألوهية ، وأقوى الأدلة على إثباتها ".[٣] قال الله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ﴾[٤] .

وهكذا فقد قدم لنا الشرع الحنيف فيما يتعلق بمسألة " حدوث العالم " نظرية متكاملة تقوم على فكرة رئيسة ، وهي : الخلق من العدم من غير مادة سابقة ، فالله – تعالى – خلق العالم وأحدثه بأن قال له كن فكان ، مصداقاً لقوله :﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[٥]. بل إن أمره فيما يقول المفسرون كان بين الكاف والنون في الفعل " كن " وكل أمر صدر عن الله –

---

(١) ابن منظور . لسان العرب . مرجع سابق . ج٤ ص١٩٢

(٢) الزبيدي ، محمد مرتضى . تاج العروس من جواهر القاموس . ١٩٩٦م . دار ليبيا . بنغازي . ج٦ ص٣٣٥ وانظر : الأزهري : محمد بن أحمد . تهذيب اللغة . ٢٠٠١م . ط١. دار المعرفة . بيروت . ج١ ص١٠٩٣

(٣) مهدي ، محمد حسن . القول المبين في أهم قضايا علم أصول الدين . ٢٠٠٠م ، ط١. المطبعة العربية الحديثة . سوهاج . ص٦٤

(٤) سورة الحج . الآية رقم : (٧٣)

(٥) سورة يس . الآية رقم : (٨٢)

تعالى – أو يصدر عنه في هذا العالم ، أو في العالم الآخر ، مرهون باللحظة الخاطفة [1]،

مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (٤٩) وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾[2].

ومما تقدم يظهر أن النصوص الشرعية مجتمعة ، واضحة وصريحة في القول بحدوث العالم، إن أمكن تأويل بعضها ، فلا يمكن تأويل جميعها ، وقد اشتملت كثير من الآيات القرآنية على لفظ الخلق ، ودلت القرائن على أن لفظ الخلق الوارد فيها ينبغي أن يحمل على معنى الإيجاد من العدم، وقد ذكر الفخر الرازي أمثلة على ذلك منها :

" المثال الأول : قوله تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾[3] ولو كان الخلق ها هنا عبارة عن التقدير لصار معنى الآية إنا كل شيء قدرناه بقدر ، فيكون تكريراً بلا فائدة .

المثال الثاني : قوله تعالى : ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ﴾[4] ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لكان معنى الآية : وقدر كل شيء فقدره تقديراً .

المثال الثالث : قوله تعالى : ﴿ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ﴾[5] ولا يليق بلفظ الخلق ههنا إلا الإيجاد

. المثال الرابع : قوله تعالى : ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ﴾ [6] ذكر هذا على سبيل الإنكار ، وهذا صريح في أن كل من سوى الحق ليس بخالق ، فثبت بهذه الدلائل أن الخلق جاء في اللغة بمعنى الإيجاد والإبداع ".[7]

---

(١) انظر : مهدي . القول المبين في أهم قضايا علم أصول الدين . ص١٢٢

(٢) سورة القمر . الآيتان رقم : (٤٩ ، ٥٠)

(٣) سورة القمر . الآية رقم : (٤٩)

(٤) سورة الفرقان . الآية رقم : (٢)

(٥) سورة الأنبياء . الآية رقم : (١٠٤)

(٦) سورة لقمان . الآية رقم : (١١)

(٧) الرازي . لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات . مرجع سابق . ص١٩٩ ـ ٢٠٠

فإذاً ، إننا إن كنا لا نستطيع الحكم بأن نصاً قرآنياً بمفرده يمكن أن يكون دليلاً قاطعاً بأن معنى الخلق هو الإيجاد من العدم ، إلا أن جملة النصوص القرآنية قاطعة في ذلك ، وإلا لم يكن ثمة فرق بين فعل الخلق المنسوب إلى الخالق وفعل الخلق المنسوب إلى المخلوق .

المطلب الثاني : أدلة السنة النبوية :

إن أدلة السنة النبوية السابقة صريحة في حدوث العالم ، لا سيما أن الروايات الدالة على الحدوث متعددة كثيرة ، والذي أراه أن اختلاف هذه الروايات لا ينبغي أن يعد طعناً في صراحتها من حيث إن الرواة قد تصرفوا بالألفاظ ، فإن الجمع بين عامة الروايات يقتضي حملها جميعاً على معنى أن الله تعالى كان قبل كل شيء ولم يكن شيء غيره ، ــ كما بين ذلك ابن حجر ــ وهذا ما تقتضيه أصول الجمع بين الروايات التي توهم ظواهرها التعارض ، وبهذا يتبين لنا أن تعدد الروايات يعتبر شاهداً على صحتها ، ودليلاً على صراحتها بحدوث العالم ، خلافاً لما رآه البعض من كون تعددها مطعناً في صحتها وصراحتها .

أضف إلى ذلك أن النظرة الشاملة لما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية حول الموضوع تكاد تكون قاطعة في حدوث العالم ، وقد بين ابن تيمية في غير موضع أن أدلة السمع على حدوث العالم لا يمكن تأويلها ، فقال : " وقد سلك هذا المسلك ــ مسلك الاستدلال بالسمع ــ غير واحد من أهل الملل المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم ، فبينوا فساد ما سلكه القائلون بقدم العالم من العقليات، وذكروا الحجج المنقولة عن أرسطو وغيره واحدة واحدة ، وبينوا فسادها ثم قالوا : نتلقى هذه المسألة من السمع فالرسل قد أخبرت بما لا يقوم دليل عقلي على نقيضه ، فوجب تصديقهم في هذا ، ولم يمكن تأويل ذلك لوجوه :

أحدها : أنه قد علم بالاضطرار مرادهم فليس في تأويل ذلك إلا التكذيب المحض للرسل .

والثاني : أن هذا متفق عليه بين أهل الملل سلفهم وخلفهم ، فيمتنع مع هذا أن تكون الرسل كانت مضمرة لخلاف ذلك .

الثالث : أنه ليس في العقل ما ينافي ذلك ، بل كل ما ينافيه من المعقولات فهو فاسد يعلم فساده بصريح العقل .

الرابع : أن في العقليات ما يصدق ذلك ، ثم كل منهم يسلك في ذلك ما تيسر له من العقليات .

الخامس : أنه معلوم بالفطرة والضرورة أنه لا بد من محدث للمحدثات وفاعل للمصنوعات ، وأن كون المفعول مقارناً لفاعله لم يزل ولا يزال معه ممتنع في فطر العقول ".[١]

أما الأدلة الخبرية والعلمية على كل من القدم والحدوث ، فالإنصاف يقتضي الاعتراف بأن ليس منها شيء قطعياً في الدلالة على أحدهما دون الآخر ، والنظريات العلمية لا زالت مجرد محاولات لم يقطع أصحابها بصحتها ، فهي قابلة للخطأ ، وبما أن نظريات العلم الحديث يشهد بعضها للقدم ، ويشهد بعضها الآخر للحدوث ، فلا يمكننا القطع بصحة أي منهما .

المبحث الثاني : تحرير محل النزاع حول الأدلة العقلية :

إن المتتبع للخلاف العميق الحاصل في مسألة قدم أو حدوث العالم يمكنه أن يتبين أن أصل الخلاف راجع إلى الخلاف في ثلاثة أدلة ــ إن قلنا إن الدليلين الثالث والرابع يمثلان ذات الفكرة وهي قدم الإمكان ــ ، وكل دليل منها يضم عدة أصول يحتدم الخلاف حولها ، ويصعب الوقوف على دليل قاطع في حقيقتها ، ويمكننا أن نحصر أصول الأدلة المتنازع عليها على النحو الآتي :

المطلب الأول : أصول النزاع في دليل العلة التامة :

والحقيقة أن أصل النزاع الوارد في هذا الدليل ، يمكن اعتباره أصل النزاع في المشكلة كلها ، إذ إنها تضم أعقد وأعوص المسائل التي ليس من السهل أبداً تقرير موقف واضح تجاهها ، وهذا ما دعا الشهرستاني لأن يقول واصفاً دليل العلة التامة : " وأما الكلام في المقدمة الثالثة ــ ما ينبني على دليل العلة التامة من الترجيح بلا مرجح ــ وهي المغلطة الزباء والداهية الدهياء[٢] وكثيراً ما كنا نراجع أستاذنا وإمامنا فيها ، ويتكلم عليها فما يزيد فيها على أن إثبات وجه فاعلية الباري سبحانه وتعالى مما يقصر عن دركه عقول العقلاء ، ثم الذي كان يستقر كلامه عليه أن قال : ثبت جواز وجود العالم عقلاً وثبت حدوثه دليلاً ، ويعرف أن ما حدث

---

(١) ابن تيمية . منهاج السنة . ج١ ص٢٥٩ـ ٢٦٠

(٢) المغلطة : هي الغلط والخطأ و الزباء : هي المصيبة والداهية العظيمة ، والدهياء تقال مبالغة من الداهية ، والمراد من وصف الشهرستاني بيان صعوبة المسألة ودقتها وخفائها .

بذاته فيجب نسبة حدوثه إلى واجب الوجود بذاته ... والأولى أن نسلك في حل الإشكال طريق إبطال مذهب الخصم ثم نشير إلى ما يلوح للعقل من معنى الإيجاد ".[١]

والحقيقة أن هذا الدليل ــ العلة التامة ــ يمكن أن يعتبر رداً على دليل الإرادة عند المتكلمين ، ولذلك فإن أصل النزاع لهذا الدليل يعتبر أصلاً للنزاع في دليل الإرادة الذي احتج به المتكلمون ، و يمكننا أن نرده إلى سؤالين رئيسين على النحو الآتي :

السؤال الأول : هل يمكن اعتبار الإرادة كافية في الترجيح ، دون الحاجة إلى مرجح خارجي ، بما أن جوهرها ــ كما يرى المتكلمون ــ هو أن تختار وفقاً لعلم الله القديم ؟

والحقيقة أننا لو قلنا إن هذه المسألة هي سبب الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة لكنا مصيبين ، فلو أن الفلاسفة سلموا بالإرادة القديمة ، ولو أن المتكلمين سلموا بمقارنة الفعل للإرادة القديمة لما كان ثمة إشكال .

يقول الشيخ مصطفى صبري : " ومن هذا اعتبر الخلاف في حدوث العالم وقدمه ناشئاً من الخلاف في كونه تعالى فاعلاً بالاختيار أو فاعلاً بالإيجاب ، وقيل بالعكس أي أن الخلاف في هذا ناشئ من الخلاف في حدوث العالم وقدمه ، والحق أن كلاً من المسألتين له خطورته الخاصة زيادة على ما بينهما من شدة الاتصال ".[٢]

فالمتكلمون يرون أن الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، وإنما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد بالإرادة ، والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوى نسبة القدرة إلى الضدين ولم يكن بد من مخصص يخصص الشيء عن مثله ، فقيل : القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل : لم اختصت الإرادة بأحد المثلين كقول القائل : لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به فيقال : لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها فكذا

---

(١) الشهرستاني . نهاية الإقدام . مرجع سابق . ص٣٨

(٢) صبري . موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين . مرجع سابق . ج٣ ص٣١٩

الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله ، فالسؤال عن تخصيص الإرادة كقول القائل : لم كانت الإرادة إرادة ؟.(١)

ورغم أن الفلاسفة يصرون على أن قول المتكلمين بالإرادة القديمة مع القول بالحدوث يلزم عنه الترجيح بلا مرجح (٢)، إلا أن المتكلمين يرون جواز ترجيح أحد المتساويين دون مرجح ، وضربوا لذلك مثالاً يوضحه الإمام الغزالي بقوله : " فإنا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً فإنه يأخذ إحداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الأخذ فإنا نقدر على فرض انتفائه ويبقى إمكان الأخذ ، فأنتم بين أمرين : إما أن تقولوا : إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه فقط ، وهو حماقة وفرضه ممكن وإما أن تقولوا : التساوي إذا فرض بقي الرجل المتشوف أبداً متحيراً ينظر إليهما فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض ، وهو أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة ، فإذن لابد لكل ناظر شاهداً أو غائباً في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ".(٣)

ولكن ابن رشد يرد هذا المثال ، ويرى أن أخذ الإنسان إحدى التمرتين هو ليس تمييز المثل عن مثله ، وإنما هو إقامة المثل بدل مثله ، فأي منهما أخذ بلغ مراده ، فإرادته إنما تعلقت بتمييز أخذ إحداهما عن الترك المطلق ، فإنه إذا فرضت الأغراض متساوية فإنه لا يؤثر إحداهما على الثانية ، وإنما يؤثر أخذ واحدة منهما أيهما اتفق ويرجحه على ترك الأخذ .(٤)

---

(١) انظر : الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٠٢ ، والآمدي . غاية المرام . ص٦٠-٦١ ، وكذا ص٢٣٢-٢٣٣

(٢) قال الآمدي : " مذهب أهل الحق أن الباري تعالى مريد على الحقيقة ، وليس معنى كونه مريداً إلا قيام الإرادة بذاته ، وذهب الفلاسفة والمعتزلة والشيعة إلى كونه غير مريد على الحقيقة ، وإذا قيل إنه مريد فمعناه عند الفلاسفة لا يرجع إلا إلى سلب أو إضافة ، ووافقهم على ذلك النجار من المعتزلة ، حيث إنه فسر كونه مريداً بسلب الكراهية والعلية عنه ، وأما النظام والكعبى فإنهما قالا : إن وصف بالإرادة شرعاً فليس معناه إن أضيف ذلك إلى أفعاله إلا أنه خالقها ، وإن أضيف إلى أفعال العباد فالمراد به أنه أمر بها ، وزاد الجاحظ على هؤلاء بإنكار وجود الإرادة شاهداً ، وقال : مهما كان الإنسان غير غافل ولا ساه عما يفعله بل كان عالماً به فهو معنى كونه مريداً ، وذهب البصريون من المعتزلة إلى أنه مريد بإرادة قائمة لا في محل ، وذهب الكرامية إلى أنه مريد بإرادة حادثة في ذاته ، تعالى الله عن قول الزائغين ، والذي يقطع دابر أهل التعطيل أن يقال : لو لم يصدق كونه ذا إرادة لصدق أنه ليس بذى إرادة ، ولو صدق ذلك أنتج قلبه معدولاً لضرورة وجود الموضوع ، وقلبه إلى المعدول يجعل حرف السلب متأخراً عن الرابطة الواقعة بين المفردين وصورة ذلك أن يقال : الباري هو ليس بذي إرادة ولو صح ذلك فلنا أن نقول : وكل ما ليس بذي إرادة فهو ناقص بالنسبة إلى من له إرادة ، فإن من كانت له الصفة الإرادية فله أن يخصص الشيء وله أن لا يخصصه شاهداً ، فالعقل السليم يقضي أن ذلك كمال له وليس بنقصان .." انظر . الآمدي . غاية المرام . ص٥٤

(٣) الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٠٤

(٤) انظر : ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص١٠٩

يقول ابن رشد : " وهذا بين في نفسه ، فإن تمييز إحداهما عن الثانية هو ترجح إحداهما على الثانية ، ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على صاحبه بما هو مثل ، وإن كانا في وجودهما من حيث هما شخصان ليسا متماثلين ، لأن كل شخصين يغاير أحدهما الثاني بصفة خاصة به . فإن فرضنا الإرادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما ، تصور وقوع الإرادة بأحدهما دون الثاني ؛ لأن الغيرية موجودة فيهما ، فإذن لم تتعلق الإرادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان ".[1]

والذي أراه أن رد ابن رشد على دليل الإرادة عند المتكلمين من جهة أنه يلزم عنه الترجيح بلا مرجح يعتبر رداً صحيحاً ومنطقياً . ذلك أن الأمثلة التي ذكرها الغزالي والمتكلمون لبيان إمكان الترجيح بلا مرجح ، لا يمكن أن تخرج ــ عند التدقيق في حقيقتها ــ عن أحد أمرين : فإما أن يقال لهم : إنكم بتلك الأمثلة تجوزون الترجيح بمرجح ، وهذا ما لا يقول به المتكلمون ، أو يقال بأن الممكن المتساوي الطرفين غني عن المرجح ، وهذا أيضاً يرفضه المتكلمون ، أما القول بأن الأمثلة التي ذكرها المتكلمون تؤيد القول بإمكان الترجيح بلا مرجح فهو قول فيه نظر .

ولذلك نجد الإمام الرازي قد اعترض على مثال المتكلمين السابق بأقوى مما اعترض عليه ابن رشد ، فقال : " وأما الأمثلة التي ذكروها فهي محض التلبيس ؛ وذلك لأن المخير بين شرب قدحين من الماء فإنه ما لم يمد يده إلى أخذهما وما لم يخص أحدهما بالقصد إلى أخذه ، فإنه لا يترجح أخذ ذلك القدح على أخذ القدح الثاني ، فرجحان ذلك القدح على غيره ، إنما كان لأن ذلك الفاعل خصه بتوجيه القصد إليه ، فكيف يقال : إنه ترجيح أحد المقدورين على الآخر لا لمرجح ؟ بل المثال المطابق لقولهم أن يقال : إن ذلك الإنسان بقي متردداً بين أخذ أحد هذين القدحين ، ولم يخص واحداً منهما بتوجيه القصد إليه ، ولا بمد اليد إليه ، ثم إن أحد ذلك القدحين ارتفع بنفسه وانصب في حلقه ".[2]

وينتهي الرازي إلى أن كل الجوابات على أمثلة المتكلمين راجعة إما إلى القول بأن الممكن المتساوي الطرفين غني عن المرجح والمؤثر ، وإما إلى القول بأن كل ما لا بد منه في المؤثرية

---

(١) المرجع السابق . ج١ ص١٠٩ ـ ١١٠

(٢) الرازي . المطالب العالية . ج٤ ص٧٦

ما كان حاصلاً في الأزل ، ثم يبين أن القول بأن الممكن غني عن المؤثر قول باطل من وجهين : الأول : أنه مقدمة بديهية أولية ، فالقدح فيه قدح في البديهيات ، والثاني : أنا إذا حكمنا بأن الممكن قد يترجح أحد طرفيه على الآخر لا لمرجح أصلاً ، فحينئذ لا يمكننا أن نستدل بحدوث المحدثات ، وبإمكان الممكنات على افتقارها إلى مرجح ومؤثر ، وحينئذ ينسد علينا باب إثبات الصانع . [١]

ونجد موقف الطوسي شبيهاً بهذا الموقف حيث يقول : " إن هذه الفرقة – أي المتكلمون – إذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه دون غيره من الأوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله أو بعده ، افترقوا بحسب الأقوال الممكنة فيه إلى ثلاث فرق : فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت في الحدوث ، وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل ، وهي مصلحة تعود إلى العالم ، وهذا التخصيص هو على سبيل الأولوية دون الوجوب ، وهؤلاء هم جمهور المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم ، وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً ؛ لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت،[٢] وهو قول أبي القاسم البلخي وهو المعروف بالكعبي[٣] ومن تبعه منهم – أي من المعتزلة – وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً من العجز عن التعليل بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل ، أو اعترفوا بالتخصيص وأنكروا وجوب استناده إلى علة غير الفاعل ، بل ذهبوا إلى أن الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصص ، وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في إناءين متساويين بالنسبة إليه من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما لا محالة ، وبغير ذلك من الأمثلة ، وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين ". [٤]

أما ما يخص الفلاسفة من جهة قولهم بالعلة التامة فيمكن القول : إنهم لا ينفون كون الله تعالى مريداً بمعنى أنه عاجز أو مسلوب الإرادة ، وإنما ينكرون أن يكون فعله تعالى على أحد

---

(١) انظر : المرجع السابق ج٤ ص٦١

(٢) انظر . الماتريدي . التوحيد . ص٩٣.

(٣) " هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي العالم المشهور ، كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية ، وهو صاحب مقالات ، وكان من كبار المتكلمين ، وتوفي مستهل شعبان سنة سبع عشرة وثلاثمائة ". انظر : ابن خلكان . وفيات الأعيان . مرجع سابق . ج٣ ص ٤٥

(٤) انظر شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات لابن سينا . مرجع سابق . قسم الإلهيات . ج٣ ص٥٣٦ وما بعدها

الوجهين اللذين يسند عليهما الفعل إلى الفاعل الذي في الشاهد ، وذلك أن الفاعل الذي في الشاهد صنفان عند الفلاسفة : الفاعل الطبيعي وهو الذي لا يقبل إلا شيئاً واحداً بالطبع ، مثل الحرارة تفعل الحرارة ، والبرودة تفعل البرودة وهكذا ، والفاعل الإرادي ، وهو الذي يفعل شيئاً عن علم وروية في وقت ما ، ويفعل ضده في وقت آخر ، والله عند الفلاسفة منزه عن كلا هذين الضربين من الفعل ؛ لأن الكائن الذي بالإرادة أو الاختيار (أي الإنسان) هو الذي ينقصه المراد ، والله لا ينقصه شيء ، فلم تصح نسبة الإرادة والاختيار إليه لما ينطويان عليه من انفعال وتغير هو منزه عنهما ، وكذلك قل في الفعل الطبيعي ، وهو الفعل الذي يصدر ضرورة عن الفاعل دون علمه أو اختياره ، وهو ممتنع في الفاعل المطلق ، فالفلاسفة إذن لم ينفوا الفعل عن الله تعالى ، وإنما نفوا نسبة هذين الضربين من الفعل إلى الله ، ومذهبهم في الفعل والإرادة الإلهيين ، كما يقول ابن رشد: " إن الله مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر ... وأنه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية إرادته ".[(١)]

والحقيقة أن الخلاف دقيق جداً ، وترجيح أحد طرفيه على الآخر أدق وأصعب ، إذ إنه قائم أصلاً على اختلاف الفريقين في تحقيق معنى الإرادة ، مع أن قصد كل من الفريقين تنزيه الله تعالى عن النقص ، وهذا ما حمل الإمام الرازي على أن يقول : " وعندي أن الخلاف في هذا المقام لفظي ؛ لأن المتكلمين لم يمنعوا إسناد القديم إلى المؤثر الموجب بالذات ، ولذلك زعم مثبتو الحال منا أن عالمية الله تعالى وعلمه قديمان ، مع أن العالمية معللة بالعلم ... وأما الفلاسفة فإنهم إنما جوزوا إسناد العالم إلى الباري تعالى ، لكنه عندهم موجب بالذات حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلاً بالاختيار لما جوزوا كونه موجداً للعالم القديم ، فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز إسناد القديم إلى الموجب القديم وامتناع إسناده إلى المختار ".[(٢)]

وكما وقع الخلاف بين الفريقين في بيان معنى الإرادة فكذا نجد مثل هذا الخلاف في معنى الاختيار ، فإن الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به ، وذلك أنهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى دائماً والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظراً إلى قدرته وإرادته ، وينفي

---

(١) انظر: ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص٢٥٥ ، وابن سينا . الإشارات والتنبيهات . قسم الإلهيات . ج٣ ص٥٣٦ - ٥٣٧

(٢) الرازي . محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . مرجع سابق . ص ١١٩

بعضهم وجوب الصدور عنه أصلاً ، ويقولون إنه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجح .[1]

والحقيقة أننا لا نستطيع أن ندعي أن أحداً يستطيع الجزم بالمراد من حقيقة صفة الإرادة لله تعالى ، ذاك أن البحث في الصفات متفرع عن البحث في الذات ، فذاك من الغيب الذي لم يطلعنا الله تعالى عليه ، ولا تستطيع عقولنا وحدها إدراكه لعجزها ونقصها ، ولكمال الذات الإلهية وعظمتها ، والعجز عن درك الإدراك إدراك .

أضف إلى ذلك أن كلا الفريقين مرادهم ومقصدهم فيما يذهبون إليه تنزيه الله تعالى عن كل نقص ، ونسبة الكمال إليه تعالى ، والحقيقة أن الشيء الواحد قد يرى باعتبار كمالاً ، وباعتبار آخر نقصاً ، مثل كونه تعالى موجباً ، فجانب الكمال فيه أنه جواد لا يحجب فيضه ، وجانب النقص فيه أنه يكون غير مختار ، وفي هذا يقول الشيخ محمد عبده : " فإن الإيجاب والاختيار ليسا بمدارين لكمال أو نقص ، بل الكمال منهما ما كان واقعاً بما دل البرهان ، والنقص خلاف ذلك ، وإلا فلو حكم بما يبدو لظاهر آرائنا ، لم يكن للعقل أن يجزم بحكم من الأحكام في باب الكمال والنقص ، إذ كما يقال : إن كونه فياضاً مطلقاً ، وبحر جود لا يحجب فيضه عن المستعد وقتاً ما لعموم فضله ونفي شائبة البخل عن ذاته ، يقال أيضاً : كونه بحيث يستحيل أن يفعل خلاف ذلك يستلزم كونه مقصوراً عليه غير مختار ، كما فهمه أرباب الظواهر ، وهو نقص ، وكما أن كونه مختاراً يفعل ما يريد ، يقدم ما يستحق التأخير ، ويؤخر ما يستحق التقديم ، ويعطي غير المستحق ، ويمنع المستحق ، أو غير ذلك ، أي أنه مطلق التصرف كمال ، كذلك كونه بحيث ينجر ذلك به إلى شائبة البخل ؛ وعدم مراعاة الحكم ، وأشباه ذلك نقص ، ولو أوجبنا حكمة لكان إيجاباً كالسابق ، وإنما الكامل يميز الحق من الباطل ، والخبيث من الطيب ، وبرهانه أو كشفه باستفسار الواقع ، وكلام الناظرين في هذا المقام جزاف ".[2]

---

(١) انظر : الطوسي . تلخيص المحصل . مرجع سابق . ص١٢٠

(٢) عبده . حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني للعقائد العضدية . ج١ ص٢٩٧ ـ ٢٩٨

السؤال الثاني : هل يمكن أن يكون القديم أثراً للفاعل المختار ؟

يرى الغزالي ومن وافقه من المتكلمين أن الفلاسفة قد اتفقت على أن للعالم صانعاً وفاعلاً ، لكن هذا القول هو تلبيس على أصلهم ؛ لأنه بحسب أصلهم لا يتصور أن يكون العالم من صنع الله وفعله ، ذلك أن الفاعل عند المتكلمين هو من يصدر عنه الفعل بإرادته وعلمه واختياره ، أما عند الفلاسفة فالعالم لازم من الله لزوم المعلول عن العلة ، كالظل عن الشخص ، والنور عن الشمس ، وهو لزوم ضروري ، وليس ــ هذا عند المتكلمين ــ من الفعل في شيء ؛ إذ لا يجوز أن يسمى كل سبب بأي وجه كان فاعلاً ، ولا كل مسبب مفعولاً ، وإلا أصبحت الجمادات فاعلة ، ولا تسمى فاعلة إلا بالاستعارة ، وقسمة الفعل إلى فعل بالطبع وفعل بالإرادة باطل ؛ لأن الفعل يتضمن الإرادة ضرورة ، والفعل بالطبع يسمى فعلاً مجازاً ، وتسمية الفاعل فاعلاً عن طريق اللغة هو مجاز أيضاً ؛ لأن من ألقى إنساناً في النار فمات كان هو القاتل دون النار .[١]

والخلاصة أنه إذا لم يكن الله مريداً ولا مختاراً ، لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً ، ولا يكفي ــ عند المتكلمين ــ أن يكون سبباً لوجود العالم ليكون فاعلاً له ؛ لأن المعني بالفعل ما يصدر عن الإرادة حقيقة ، فإذا كان الله تعالى فاعلاً للعالم على أن لا ينفك فعله للعالم عن ذاته ولا يتأخر عنها ، فمعنى هذه الفاعلية لزوم وجود العالم لذات الله بحيث لا يمكن وجود العالم مستقلاً عن الله ، وفعله غير الإرادي يجعله أشبه شيء بالماكينة المسخرة منه بالفاعل ، بل الاشتغال غير لازم للماكينة لزوم الفعل لله عندهم ، فهل يقال عن الماكينة إنها فاعلة ؟ وإن قيل فهل يكون ذلك قولاً حقيقياً ؟ ولذا اعتبر فاعل القطع بالسكين هو الإنسان والسكين آلة القطع لا فاعلة وإن صح لغة إسناد القطع إلى السكين أيضاً ، بل وإن كان السكين أحق بإسناد القطع إليه من الإنسان الذي استخدمه وأقرب .[٢]

لكن ابن رشد ينفي هذا الإلزام الصادر من الغزالي للفلاسفة فيقول : " وبالجملة فالإرادة هي انفعال وتغير ، والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير... فالجهة التي بها صار الله فاعلاً

---

(١) يقول محمد زاهد الكوثري في تعليقه على السيف الصقيل : " وأرجو أن يفهم القارئ هنا معنى لا بد من اعتقاده وهو أن القائل بأن الله فاعل بالإيجاب في ناحية ودين الإسلام كله في ناحية وأي مسلم يستطيع أن يقول : إن ربنا مرغم على فعل ما يفعله ؟ ". انظر : تعليق الكوثري على السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل للسبكي . بدون ط . المكتبة الأزهرية . القاهرة . هامش ص٦٦ .

(٢) انظر : صبري . موقف العقل والعلم والعالم . مرجع سابق . ج٣ ص٣٢٠ ، وانظر : الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٣٤ وما بعدها ، وانظر : الباقلاني . حيث يقول : " من شرط الفاعل أن يكون حياً قادراً " . الإنصاف . مرجع سابق . ص٣١.

ليس بيناً في هذا الموضع ، إذ كان لا نظير لإرادته في الشاهد ، فكيف يقال : إنه لا يفهم من الفاعل إلا ما يفعل عن روية واختيار ، ويجعل هذا الحد له مطرداً في الشاهد والغائب . ...ولا فرق بين من يقول : إن الله تعالى مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر ، وبين من يقول : إن الله عالم بعلم لا يشبه علم البشر ".[1]

فابن رشد هنا يعترض على المتكلمين حيث يقول لهم : كيف تجوزون لأنفسكم القول بأن الله عالم بعلم ليس كعلمنا ، ولا تجوزون لنا أن نقول : إنه تعالى مريد بإرادة لا كإرادتنا ، مع أنه كما لا تدرك كيفية علمه ، كذلك لا تدرك كيفية إرادته ، وذلك أن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة : "الفاعل ، والمادة ، والصورة ، والغاية ، وأن الفاعل هو الذي يخرج غيره من القوة إلى الفعل ، ومن العدم إلى الوجود ، وأن هذا الإخراج ربما كان عن روية واختيار وربما كان بالطبع ".[2]

فالمسألة إذن قائمة على اختلافهم في معنى الفاعل ، فالمتكلمون يرون أن معنى الفاعل هو موجد الشيء من العدم ، أما الفلاسفة فلا يرون ذلك ، يقول ابن سينا : " والفاعل الذي تسميه العامة فاعلاً ، فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلاً ، فإنهم يجعلونه فاعلاً من حيث يجب أن يعتبر فيه أنه لم يكن فاعلاً ، فلا يكون فاعلاً من حيث هو علة وأمر لازم معه ، فإنه يكون فاعلاً من حيث اعتبار ما له فيه أثر مقروناً باعتبار ما ليس له فيه أثر ، كأنه إذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارناً لما لا يستفاد منها سمي فاعلاً ؛ فلذلك كل شيء يسمونه فاعلاً يكون من شرطه أن يكون بالضرورة قد كان مرة غير فاعل ثم أراد أو قسر ، أو عرض حال من الأحوال لم يكن ، فلما قارنه ذلك المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل ، وقد كان خلا عن ذلك ، فيكون فاعلاً عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة ، لا من حيث هو علة بالفعل فقط ، فيكون كل ما يسمونه فاعلاً يلزم أن يكون أيضاً ما يسمونه منفعلاً ، فإنهم لا يخلونه عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لأجلها ما صدر عنه وجوده بعد ما لم يكن

(١) ابن رشد تهافت التهافت . ج١ ص٢٥٦ - ٢٥٧

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص٢٥٨ - ٢٥٩

.... فقد بان أن المعلول يحتاج إلى مفيده الوجود لنفس الوجود بالذات ، لكن الحدوث وما سوى ذلك أمور تعرض له ، وأن المعلول يحتاج إلى مفيده الوجود دائماً سرمداً ما دام موجوداً ".(١)

فمثار الخلاف هنا أن ابن سينا يرى أن المفعول يساوي المحدث من عدم بإطلاق ، وأن المحدث أو الفاعل هو الفاعل لشيء من عدم بإطلاق ، دون أن يقتضي ذلك أن يكون الفاعل مختاراً ؛ لأن هذه الأشياء زائدة ، ودليل ابن سينا على ذلك أن قول القائل : فعل بآلة أو بقصد أو بطبع لا يورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً أو يتضمن تكريراً في المفهوم ،(٢) ولكن المتكلمين يرون غير ذلك فعندهم أن هذا البحث بحث لغوي ، ويشترطون في الفعل والفاعل أن يكون مختاراً وليس بالطبع ؛ لأن أهل اللغة لا يسمون النار فاعلةً للإحراق ، ولا الماء فاعلاً للتبريد ، والمرجع في ذلك إلى الأدباء .

والحقيقة أنني أميل إلى أن استعمال ابن سينا للفعل والفاعل دون اقتضاء الاختيار للفاعل هو أمر يوافق العرف والاستعمال ، ومن ذلك ما جاء في كلام العرب : " توقوا أول البرد وآخره ، فإنه يفعل بكم ما يفعل بأشجاركم " ، وكذا ما استشهد به الطوسي من قول الشاعر :(٣)

وعَينانِ قالَ الله كونا فكانتا فَعولانِ بالألبابِ ما تفعلُ الخمرُ

يقول الطوسي : " فإذا جاز من حيث اللغة أن يقال : فعل البرد والخمر ، فما المانع من أن يقال : فعل بغير إرادة ، فلا تناقض هنا كما يدعي المتكلمون ، فإن قيل : هذا مجاز ، فعليه الدليل، مع أن دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام من التناقض ، على أن أهل اللغة فسروا الفعل بإحداث شيء ما فقط أي إيجاده من لا شيء ، وهذا

---

(١) ابن سينا . الشفاء " الإلهيات " تحقيق محمد يوسف وآخرون . ١٩٦٠م . الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية . القاهرة . ج٢ ص٢٦٣ ، والذي يقصده ابن سينا هنا أن حالة العدم التي للممكن هي أقدم في الذهن والتصور فقط من وجود الممكن بالفعل ، أي أننا نتصور ذهنياً أنه قبل وجود الممكن كان غير موجود مع أن عدم وجوده لم يكن واقعاً ، بل حالة افتراضية فقط ، وربما فهم النص فهماً آخر ، وهو أن الذي يكون للشيء من وجود من ذاته ، ـ وهذا حال الواجب الوجود بذاته ـ ، أقدم من الوجود الذي للمعلول المستمد وجوده من سواه قدمية بالذات لا بالزمان . انظر المرجع السابق . ج٢ ص٢٦٦ ، وانظر الآلوسي . حوار بين المتكلمين والفلاسفة . ص٥٦

(٢) انظر : ابن سينا . الإشارات والتنبيهات . و شرح الطوسي . قسم الإلهيات . ج٣ ص٤٨٦ـ ٤٩٠

(٣) هذا البيت من شعر ذي الرمة . انظر : النويري ، أحمد بن عبد الوهاب . نهاية الأرب في فنون الأدب . ٢٠٠٤م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت . ج٢ ص٥٣ .

يؤيد قول ابن سينا ، أي أن الفعل لا يشترط فيه الاختيار ، بل الاختيار والطبع وغير ذلك من الأوصاف زيادات وتخصيصات ".[١]

وقد مر بنا كثير من النصوص التي تشهد بأن الفلاسفة يثبتون لله الإرادة والاختيار لكن لا كقصدنا واختيارنا ، فمن ذلك قول ابن رشد : " بل هو فاعل هذه الأسباب ، مخرج الكل من العدم إلى الوجود ، وحافظه على وجه أتم وأشرف مما هو في الفاعلات المشاهدة ، فلا يلزمهم ــ أي الفلاسفة ــ شيء من هذا الاعتراض ، وذلك أنهم يرون أن فعله صادر عن علم ومن غير ضرورة داعية إليه ، ولا من ذاته ، ولا لشيء من خارج ، بل لمكان فضله وجوده ، وهو بالضرورة مريد مختار ، في أعلى مراتب المريدين المختارين ، إذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد ".[٢]

ويقول ابن سينا : " الله تعالى خلق هذا العالم مختاراً ، فإنه إن لم نقل إنه كان مختاراً ، كان ذلك منه عن غير رضا به ، وليس المختار إذا اختار الصلاح ففعله يلزمه أن يختار مقابله أيضاً فيفعله ".[٣]

ويقول الفارابي : " واستحقاق الوجود مثل إرادة الله تعالى وكون الشيء فإنهما يكونان معاً لا يتأخر كون الشيء عن إرادة الله تعالى في الزمان ، لكنه يتأخر في حقيقة الذات لأنك تقول : أراد الله فكان الشيء ولا تقول : كان الشيء فأراد الله ".[٤]

ويقول أيضاً : " وأن كون الكل عنه لا يجوز أن يكون على سبيل قصد منه شبيه بقصدنا فيكون قاصداً لأجل شيء غيره وأن كونه عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالي من المعرفة والإرادة وأن كونه منه على سبيل أنه يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه ".[٥]

---

(١) انظر : ابن سينا . الإشارات والتنبيهات . و شرح الطوسي عليه . قسم الإلهيات . ج٣ ص٤٨٩ ـ ٤٩٢

(٢) ابن رشد . تهافت الفلاسفة . ج١ ص٢٥٩

(٣) ابن سينا . كتاب التعليقات . ٢٠٠٢م . ط١. تحقيق حسن مجيد العبيدي . بيت الحكمة . بغداد . ص٢٩٨

(٤) الفارابي . كتاب الفصوص ، مرجع سابق . ص٢١.

(٥) الفارابي . تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، ضمن رسائل الفارابي . مرجع سابق ص٣ـ٤ .

فالفلاسفة يرون أن هذا العالم قد نشأ عن الله لا بطريق الإرادة والقصد إلى إيجاد الأشياء ؛ لأن ذلك يستدعي وجود زمن سابق على وجود الأشياء يقصد فيه الله إلى إيجادها ، كما يحتاج إلى ميل ورغبة إلى هذا الشيء المراد ، الذي يشعر بالحاجة إليه ، وليس الأمر كذلك ، كما أن العالم لم ينشأ عن الله بطريق الطبع بدون معرفة ورضاً منه تعالى إلى إيجاده ، فإن ذلك ينفي علمه به وإرادته له ، وإنما نشأ العالم عن الله تعالى لكونه عالماً بذاته ولأنه مصدر الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فعلمه تعالى علة لوجود الشيء الذي يعلمه ، ولكن علمه للأشياء ليس علماً زمانياً بمعنى أنه لم يكن عالماً بها ثم علمها ، بل علمه تعالى حضوري وحاصل دائماً ، فهذا العلم الأزلي القديم هو العلة في وجود العالم ، وهو علة كاملة غير محتاجة إلى شيء آخر معها من قصد أو إرادة .[(١)]

وهكذا يتضح أن الخلاف هنا أيضاً قائم على اختلاف كلا الفريقين في تحديد معنى الفاعل والمختار ، وأن اللغة تحتمل كلا الأمرين ، لكننا لا نستطيع القطع بأي من لوازم هذا الاختلاف ، حيث اختلفوا بناء عليه في معنى الحدوث والإبداع ، واختلفوا أيضاً في الحاجة أهي الحدوث أم الإمكان ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فإننا لا نستطيع القطع بصحة قول أحد الفريقين مع خطأ الآخر . وإذا كان ذلك كذلك فإننا لا نستطيع تأييد أحدهما على حساب الآخر ، وكل ما نستطيع تأكيده هو أن كل طرف من الفريقين قد التزم المقدمات التي وضعها لنفسه ولم يخرج عليها ، وأن كلاً منهما قد كون لنفسه نسقاً فلسفياً التزمه في جميع جوانب المسألة .

فالخلاف إذن في معنى كون الله تعالى فاعلاً مريداً ، وكل من الفريقين يرى أن مذهبه ورأيه هو ما يليق بالله تعالى من الكمال وتنزيهه جل جلاله عن كل نقص .

وإن لنا أخيراً أن نقول بأن الحكم بالحدوث يجعل من السهل تصور النسبة بين الله تعالى وبين العالم ، أي بين الخالق والمخلوق ؛ وإنه مع هذا لنا أن نقول : بأن الوحي وإن جاء بحدوث العالم في الزمان ، فإن للعقل أن يجيز لا أن يوجب – كما يدعي ابن رشد – كون العالم قديماً ومخلوقاً لله تعالى ، ثم لنا أن نقول أيضاً : بأن ما ذهب الفلاسفة إليه ، من أن العلة التامة يجب أن يوجد معها معلولها في نفس الزمان ، يكون أمراً ضرورياً في العلة التي تفعل من طبعها دون إرادة لها كالنار والحرارة مثلاً ، أما الفاعل الذي له إرادة هو علة تامة لشيء ما ، فإن له

---

(١) انظر : عفيفي . أعلام الفلسفة الإسلامية في المشرق . مرجع سابق .ص١٨٨.

أن يوجد ما يريد في الزمان الذي يريده ويعنيه ، وبكلمة واحدة ، إننا لا نستطيع أن نسلم للفلاسفة أن المعلول يتبع دائماً في زمن وجوده علته وإن كانت تامة ، فقول الفلاسفة يجعل الفاعل أشبه ما يكون بالآلة .[١]

المطلب الثاني : أصل النزاع في دليل قدم الزمان :

لسنا نبالغ إذا قلنا : إن الخلاف حول حقيقة الزمان وقدمه أو حدوثه كان من أهم أسباب النزاع حول قضيتنا ، بل هو السبب الرئيس في هذا الخلاف ، بل إن أساس المشكلة قائم على قضية الزمان ، ذلك أن كل الأسئلة التي دارت حول قضيتنا يمكن إجمالها في : هل كان الله وحده ؟ أم معه مادة أو عالم ؟ وهل بينه وبين العالم زمان ؟ وما نوع سبق الله للعالم ، أهو زماني أم هو غير ذلك ؟ ولماذا اختار الله تعالى زماناً بعينه أوجد فيه هذا العالم ؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي كان سبب الحيرة فيها ناتجاً عن الحيرة في فهم الصلة بين الله تعالى وبين كل من الزمان والعالم .

لقد اختلفت مذاهب الخلق في حقيقة الزمان ، وحقيقة الاختلاف لا تخرج عن احتمالين وما يتفرع عنهما : فإما أن يكون الزمان موجوداً أو غير موجود ، فإن كان موجوداً وجوداً موضوعياً، فإما أن يكون جوهراً أو عرضاً ، وإذا لم يكن وجوده موضوعياً في الخارج ، كان وجوده اعتبارياً أي في الذهن فقط .

وقد انقسم القائلون بوجود الزمان وجوداً موضوعياً في الخارج إلى قسمين :

أ- وجود الزمان كجوهر : يذكر التهانوي[٢] والإيجي[٣] والأصفهاني[٤] والتفتازاني[٥] عن قدماء الفلاسفة أنهم جعلوا الزمان جوهراً مجرداً كبقية الجواهر الأخرى ، ليس جسماً ولا

---

(١) انظر : موسى . محمد يوسف . بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . مرجع سابق . ص٢٠٥

(٢) التهانوي . كشاف اصطلاحات الفنون . مرجع سابق . ج١ ص٩٠٩

(٣) الإيجي . المواقف . مرجع سابق . ج٥ ص١٠٤ ، وانظر : الآمدي . أبكار الأفكار في أصول الدين . ٢٠٠٣م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت . ج٢ ص٤٣١

(٤) الأصفهاني ، أبو الثناء شمس الدين بن محمود . مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار للبيضاوي . ١٣٢٣هـ . ط١. المطبعة الخيرية . ص٧٨

(٥) انظر : التفتازاني . سعد الدين مسعود بن عمر . شرح المقاصد . ١٩٩٨م . ط٢. تحقيق عبد الرحمن عميرة . عالم الكتب . بيروت . ج٢ ص١٩٦

جسمانياً ، لا يقبل العدم ، فهو إذاً واجب الوجود لذاته ، إذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده ، لأن التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لا يتصور إلا بزمان ، فإن كان عين الأول ، لزم وجود الشيء حال عدمه ، ولو كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ، وبالتالي فهو جوهر قائم بنفسه .

ولكننا نعتبر القول بجوهرية الزمان قولاً مرفوضاً عند جميع المتكلمين ؛ وإنما ذلك لاشتباه صفاته بصفات الذات الإلهية من جهة ، ولأنه لا يقتضي أن يكون الزمان فلكاً ، بل يقتضي أن يكون بعض ما في الزمان موجوداً في الفلك من جهة أخرى .(١)

ب. وجود الزمان كعرض : يوضح التهانوي والكفوي(٢) رأي بعض الحكماء الذين قالوا : إن الزمان من أقسام الأعراض وليس من المشخصات ، لأنه غير قار بمعنى هو نفس الحركة أو هو ما ينتج عنها ، أو هو مقدار حركة الفلك الأعظم بحسب تعريف أرسطو الذي اشتهر به .(٣)

أو هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر كما عرفه ابن سينا .(٤)وقد ذكر الإمام الرازي حجج الذين يجعلون الزمان نفس الحركة في دليلين :

– أحدهما أن الزمان مشتمل على الماضي والمستقبل ، والحركة كذلك أيضاً .

– وثانيهما أن من لا يحس بالحركة لا يحس بالزمان ، ومثل هذا كمثل أصحاب الكهف ، وكذلك الشأن بالنسبة للتمادي في النظر ، فإنه يستقصر الزمان لا محالة لزوال الحركة عن ذهنه ، أما بالنسبة للمغتم المهموم فهو بالعكس فإنه يشعر بطول الزمان لبقاء أثر الحركة متواصلاً في ذهنه .(٥)

---

(١) انظر : الإيجي . المواقف . مرجع سابق . ج٥ ص١٠٤ ، و الآمدي . أبكار الأفكار . مرجع سابق . ج٢ ص٤٣١ ، والتفتازاني . شرح المقاصد . ج٢ ص١٩٧ ، والرازي . المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات . ١٩٦٦م . مكتبة الأسدي . طهران . ج١ ص٦٥١ـ ٦٥٣

(٢) انظر : التهانوي . كشاف اصطلاحات الفنون . مرجع سابق . ج١ ص٩١٠ ، و الكفوي . الكليات . ص٤٨٦

(٣) انظر : الإيجي . المواقف . ج٥ ص١٠٧ ، وانظر: الأصفهاني . مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار . ص٧٨

(٤) انظر : ابن سينا . رسالة الحدود . مرجع سابق ص٩٢ .

(٥) انظر : الرازي . المباحث المشرقية . ج١ ص٦٥٣

ويمكن تلخيص اعتراض المتكلمين على ابن سينا في إثباته وجود الزمان في أمرين أساسيين هما :

أ- إن إثبات ابن سينا للزمان ، ينبني على صحة إمكان وجود حركتين متساوقتين ، وهذا التساوق لا يمكن تفسيره إلا بالمعية في الزمان ، وبالتالي لا يمكن إثبات الزمان إلا بوجود هذا التساوق ، كما أنه لا يمكن إثبات هذا التساوق إلا بعد إثبات الزمان .

ب- اعتمد ابن سينا من خلال المعية وتلاحق الحركات على صحة وجود حركتين متلاحقتين ، ولا يمكن إثبات التلاحق أو السرعة والبطء إلا بعد إثبات الزمان ، وهنا يلزم الدور .[(١)]

ولكن الزمان عند المتكلمين ليس أولياً بديهياً ؛ لأنهم يرون أنه أمر اعتباري ذاتي ، و ليس له سوى هذا الوجود الذاتي ، وحجة ذلك هو " أن كل حركة من حيث هي هي مستتبعة مكاناً يخصها ، فإذا وجدت الحركات معاً كانت أزمنتها معاً معيّة زمنية تمنع أن ينقلب (المع) قبلاً أو بعداً ، فيلزم أن يحيط بتلك الأزمنة زمان آخر هو هذه المعيّة الزمنية ، وهذا الزمان المحيط يكون مع تلك الأزمنة المستتبعة معية زمنية ، فيلزم وجود أزمنة يحيط بعضها بالبعض لا إلى نهاية ، والأزمنة تابعة للحركات ، فهناك حركات مختلفة محيطة بعضها بالبعض وهي لا إلى نهاية ، فيلزم منه وجود أجسام بغير نهاية وذلك محال ".[(٢)]

أما الوجود الاعتباري للزمان : فقد نقل لنا الإمام الأشعري اختلاف الإسلاميين حوله فقال : " واختلفوا في الوقت ، فقال قائلون : الوقت هو الفرق بين الأعمال وهو مدى ما بين عمل إلى عمل وإنه يحدث مع كل وقت فعل وهذا قول أبي الهذيل ، وقال قائلون : الوقت هو ما توقته للشيء فإذا قلت آتيك قدوم زيد فقد جعلت قدوم زيد وقتاً لمجيئك ، وزعموا أن الأوقات هي حركات الفلك لأن الله عز و جل وقتها للأشياء ، هذا قول الجبائي ، وقال قائلون : الوقت عرض ولا نقول ما هو ولا نقف على حقيقته ".[(٣)] لكن الأشعري لم يذكر له رأياً خاصاً في هذه

---

(١) انظر : الإيجي . المواقف . ج٥ ص١١٠ - ١١٢

(٢) انظر : الرازي . المباحث المشرقية . ج١ ص٦٤٣

(٣) الأشعري . مقالات الإسلاميين . مرجع سابق . ج٢ص١١٦

المسألة ، غير أننا نجد متأخري الأشعرية ينقلون لنا أن مذهب المتكلمين في الزمان أنه : " متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم لإزالة إبهامه ".[1] فالزمان في حقيقة أمره عند المتكلمين غير موجود في الخارج باستقلال ، وهو عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث آخر .[2]

واحتج المنكرون لوجود الزمان في الخارج ، مثل فخر الدين الرازي[3] ، والأصفهاني[4] ، و الإيجي[5] ، والتفتازاني[6] ، و أبو البركات البغدادي[7] ، ببراهين متعددة ، وجعلوه إما تصوراً عقلياً صرفاً أو إحساساً شعورياً ، والسبب في ذلك يعود إلى صعوبة التحقيق في ماهيته ، فحقيقة الزمان جدّ خفية لما يلحق بوجوده أو عدم وجوده من إشكال يصعب الحسم فيه .

وقد نبه فخر الدين الرازي على أهمية العلاقة بين ما يدرك من الزمان بالمحسوس وبين ما يدرك بالتوهم ، الأمر الذي جعله يجمع بين الزمان الموضوعي والزمان الثاني في كتابه المباحث المشرقية ، ليقرّ بثنائية حقيقة الزمان ، بمعنى أن الزمان – في نظره – له حقيقتان كالحركة ، لا حقيقة واحدة منحصرة في مقدار وجود الأشياء ومدتها . فالحقيقة الأولى : أنه أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة ، بمعنى الكون في الوسط ، أي كونه بين المبدأ والمنتهى . و الحقيقة الثانية : أنه أمر متوهم لا وجود له في الخارج ، والموجود في الخارج من الزمان هو الآن الموهوم ، الذي يسمى بالآن السيّال .[8]

---

(١) انظر : الإيجي . المواقف . مرجع سابق . ج٥ ص١١٤ ، و التفتازاني . شرح المقاصد . ج٢ ص١٧٩، ١٨٨ ، والآمدي . أبكار الأفكار ج٢ ص٤٣٥

(٢) انظر التهانوي . كشاف اصطلاحات الفنون . مرجع سابق . ج١ ص٩١٠ ـ ٩١٢

(٣) الرازي . المباحث المشرقية . ج١ ص٦٤٢ وما بعدها

(٤) أبو الثناء الأصفهاني . مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار . ص٧٨

(٥) الإيجي . المواقف . ج٥ ص١١٤

(٦) التفتازاني . شرح المقاصد . ج٢ ص١٧٩ ـ ١٨٣

(٧) أبو البركات البغدادي . المعتبر في الحكمة الإلهية . ج٣ ص٣٧ ـ ٤٠

(٨) انظر الرازي . المباحث المشرقية . ج١ ص٦٤٩

غير أن أبا البركات البغدادي ، يرفض فكرة ثنائية حقيقته التي أثبتها فخر الدين الرازي ، بل رفض كل الآراء السابقة له الدالة على حقيقته ، وانطلق في بحثه من المعرفة العادية للزمان ، التي يعرفها جميع الناس باختلاف درجاتهم الاجتماعية والثقافية ، فعامة الناس يعرفونه معرفة أولية بسيطة ناقصة لا يختلف فيها ، وإنما ذلك لجهلهم بحقيقته ، وجنسه ، ونوعه وفصله . أما العقلاء فيعرفونه معرفة مركبة يكون تمامها بالإحاطة بكثير من المعارف ، وهي المعرفة التامة لاعتمادها على المعقول ابتداء من المحسوس ، وتتم بالمعقول ، فإنه ــ الزمان ــ مما لا يدرك بالحس إدراكاً أولياً ، ولكن النفس تشعر به وتدركه إدراكاً ذهنياً ، عقلياً به يتميز المرء عما يعرفه عوام الناس وجمهورهم .[١]

ولذلك يرى أبو البركات أن الزمان موجود ذو حقيقة واحدة وهي "مقدار الوجود " وهو لا يرتفع بارتفاع الحركة ؛ و لذا نجده ــ البغدادي ــ يركز على شعور النفس الإنسانية بالزمان ، ليثبت أن الزمان يدرك إدراكاً ذهنياً عقلياً ، وأن وجود الأشياء مقيد بمقدار وجودها ، بحيث لا يمكن تصور موجود ما من غير أن نتصور مقدار مدته ، ويخلص أبو البركات البغدادي من هذه الحقيقة إلى أن الزمان يعرف معرفة عقلية ، وأنه مقدار الوجود . والقول : إن الزمان مقدار الوجود – في نظره – أولى من أن يقال : إنه مقدار الحركة ، لأن الوجود يقدر السكون أيضاً ، والساكن والمتحرك يشتركان في الوجود لا في الحركة .[٢]

وللتأكيد على أن الزمان مقدار الوجود قدم البغدادي مثالاً محسوساً مقتبساً من الحياة العامة ، وفي متناول جميع الناس على اختلاف مداركهم العقلية وهو أنه " إذا قال قائل في دعائه لشخص : أطال الله بقاءك – فقد قال له – أطال الله وجودك لا زمانك ، فإن الزمان إنما يكون للموجود بوجوده المستمر فيه ، وإلا فالزمان لا يطول ولا يقصر، بل هو في استمراره ، لكن وجود زيد يستمر معه استمراراً أقل وأكثر ، فالطول المقول بمعنى البقاء إنما يقال للوجود لا للزمان ، فالزمان بتقدير الوجود أولى منه بتقدير الحركة ".[٣]

---

(١) انظر . أبو البركات البغدادي . المعتبر في الحكمة . ص٣٦

(٢) المرجع السابق ص٣٩

(٣) المرجع السابق ص٤٠ ، وقارن : الطريطر . قضية الزمن من خلال القرآن الكريم . ص٥٦

أقول : هذا غيض من فيض مما ورد في الاختلاف حول حقيقة الزمان أدى إلى الاختلاف في كثير من القضايا التي تتصل به ، كبدايته ونهايته ، واتصاله وانفصاله ، ونسبيته ، وحدوثه وقدمه ، وأوليته ، وآناته ، ودلالاته اللفظية ، وكل هذه القضايا كان الخلاف حولها شبيهاً بالخلاف الحاصل حول حقيقة الزمان بل أشد ، إذ كلها متوقفة على تحقيق حقيقة الزمان ، ولو أردنا أن نفصل الخلاف فيها لم تسعنا لذلك أسفار عظيمة ، ومما يدل على أن قدم الزمان وحدوثه يتوقف على معرفة حقيقة الزمان قول الرازي : " واعلم أن أصحاب أرسطوطاليس يحتجون على قدم الزمان ، ثم لما كان مذهبهم أن الزمان مقدار الحركة لا جرم أمكنهم أن يستدلوا بقدم الزمان على قدم الحركة ، وبقدم الحركة على قدم الجسم ، فإذا قلنا : المدة والزمان جوهر قائم بنفسه ، وأنه من لواحق الحركة ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بقدم المدة على قدم الحركة والجسم ، فلتكن هذه الدقيقة معلومة ".[1]

وإنما قصدت من ذلك بيان دقة المسألة ، وشدة خفائها على العقول ، وهذا ما جعل عدداً من العلماء يتوقفون في هذه القضايا ، فمن ذلك قول الأشعري : " وقال قائلون : الوقت عرض ولا نقول ما هو ولا نقف على حقيقته ".[2] وقول الإمام فخر الدين الرازي : " واعلم أنني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان ، فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب ، وأما تكلف الأجوبة الضعيفة تعصباً لقوم دون قوم ولمذهب دون مذهب ، فذلك مما لا أفعله في كثير من المواضع ، وخصوصاً في هذه المسألة ".[3]

وهكذا نجد أنه ليس من اليسير الحسم في هذه المسألة الغيبية التي تباينت فيها الآراء ، فما زالت حقيقة الزمان الغيبي مجهولة ، فهي مما استأثر الله تعالى بعلمه دون سواه ، وما قدمه كتاب الله ينحصر في مجال صورة تقريبية تتماشى مع مقدرة الإنسان على تصور أحد أيام الغيب الخارجة عن حدود العقل الذي لا يستطيع تجاوز معضلة علاقة زماننا بأزلية الخالق وأبديته .

---

(١) الرازي . المطالب العالية . ج٤ ص٢٠٠

(٢) الأشعري . مقالات الإسلاميين . مرجع سابق . ج٢ص١١٦

(٣) الرازي . المباحث المشرقية . ج١ ص٦٤٧

لكنني أرى أن أذكر ملخصاً لأهم أسباب الخلاف التي تتعلق بدليل قدم الزمان عدا ما ذكرت من الخلاف حول مفهومه ، وذلك في السطور الآتية :

١ــ إن من أهم أسباب الخلاف في المسألة ــ وهو ما يبين أهم حدود النزاع بين المتكلمين والفلاسفة ــ هو ما يراه المتكلمون من أن الزمان غير موجود قبل بدء العالم ؛ لأنه مقياس حركة العالم أو الحركة الفلكية ، فإذا لم يكن عالم لم تكن هناك حركة أو زمان وهذا ما يراه الكندي من فلاسفة المسلمين ، ومعنى هذا أنه كان الله وحده ولم يكن شيء غيره لا زمان ولا عالم ، أما باقي الفلاسفة فيرون أنه لا بد من وجود شيء ثالث بين وجود الله تعالى والعالم وهو الزمان ، لكن هذا الزمان يختلف عن الزمان المعروف بأنه مقدار الحركة ، فالمقصود منه هو مقدار وجود شيء ما باعتبار وجهة نظر أبي البركات ،[1] وهو بمعنى الدهر أو السرمد ، فهذا الزمان المطلق لوجود الله تعالى قبل خلق العالم ، أو هذه المدة المطلقة لوجود الله تعالى قبل خلق العالم ، هل هي متناهية أم لا ؟ ، وإن كنت أقر بعدم مشروعية الخوض في مثل هذه الأمور .

أما من الناحية الشرعية فإن المتدبر للآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتناول موضوع الخلق ، يستخلص من سياقاتها ومعانيها أن خلق السموات والأرض تم أولاً وقبل كل شيء ، وأن الزمن ظهر خلقه متأخراً بعد أن خلق الله تعالى كثيراً من مخلوقاته ، غير أنه يمكن له أن يستنتج أيضاً أن ثمة صنفين من الزمان توحي بوجودهما آيات الكتاب العزيز :

أ ــ زمان نسبي : وهو الذي عبر عنه المتكلمون بأنه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم لإزالة إبهامه ، وهذا الزمان وجد بعد خلق الله سبحانه وتعالى للسموات والأرض أو ــ معهما ــ ، وبالتالي فهو لم يكن موجوداً قبل الخلق .

ب ــ زمان مطلق : ذكره القرآن الكريم ولم يوضح بدايته ولا نهايته ، ولكن له مواقيت سماها القرآن أياماً ، رغم أنه لا شمس فيها ولا قمر ، فهي أيام بلا شمس أو نهار أو حركة الأفلاك

---

(١) المعتبر في الحكمة . ص٤٠

والكواكب ، وهي مستفادة من مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ ﴾[١]، وتجدر الإشارة إلى أننا نجهل حقيقة هذه الأيام .

لكننا نجد المتكلمين يميزون بين نوعين من الموجودات : موجودات في عالم الغيب لا تتقيد بالزمان ولا المكان ولا صلة لها بهما ، وموجودات في عالم الشهادة ، وهي التي تتصل بالزمان والمكان وتتقيد بهما لأنها محل التغير والحركة .

إن كل ما سبق ذكره حول الزمان يبين لنا أن معضلة الزمان بين الإطلاق والنسبية وبين القدم والحدوث بقيت بدون حسم حتى يومنا ، وهذا هو أهم أسباب الاختلاف الحاصل بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث .

٢ــ هل القدم الزماني يستلزم القدم الذاتي ؟

لقد رأى المتكلمون أن وصف القدم هو من أخص أوصاف الألوهية ؛ ولذا فقد اعتبروا أن كل ما يشارك في القدم يشارك في الألوهية ، ومن هنا فقد اعتبروا كل فكرة تؤدي إلى مشاركة الله تعالى في القدم غير مقبولة ؛ لأنها تؤدي إلى الشرك ، وهذا يفسر موقف المعتزلة المتشدد من قضية قدم الصفات الإلهية .[٢]

أما الفلاسفة فإنهم يرون أن القدم الزماني لا يستلزم القدم الذاتي ، وقد وقفت على آراء لبعض المعاصرين توافق الفلاسفة في هذه الفكرة ، فمن ذلك قول حسام الآلوسي : " فإنه من الممكن أن نتصور وجود إله قديم ومعه في نفس الوقت مادة قديمة تتحرك حركة قديمة بلا غاية كما هو رأي أفلاطون مثلاً دون أن نجد أي مبرر لاعتبار هذه المادة القديمة إلهاً آخر ، وبنفس الطريقة يمكن أن نتصور وجود جبل أزلي دون أن يستلزم ذلك أن يكون إلهاً ، وأكثر من هذا أننا إذا حاولنا أن نجد أساساً قرآنياً لهذا المبدأ فإننا لا نجده ، والحق أن ثمة آيات من القرآن واعتبارات أخرى تظهر أن القرآن هو أقرب إلى القول بإله قديم ومادة أولى قديمة منها خلق الله العالم ، ومع ذلك فإن القرآن لم يذكر أن مثل هذه الوضعية تؤدي إلى الشرك ، إن القرآن إنما يقرر أن وجود أكثر من إله واحد يفسد معنى الألوهية الحقة ويؤدي إلى المستحيل ، ويحق

---

(١) سورة ق . الآية رقم : (٣٨)

(٢) انظر : الآلوسي . حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . ص١٧٠

للباحث والحالة هذه أن يتساءل لماذا إذن هذا الإصرار من المتكلمين على المبدأ السابق ؟ وما هي مصادر هذا المبدأ إذا لم يكن إرجاعها إلى القرآن أو إلى منطق التوحيد الصحيح ؟ الجواب في رأيي أن هذا المبدأ هو نتيجة للموقف الدفاعي الذي وجد المسلم نفسه فيه عندما اصطدم بغيره ممن يخالفونه في العقيدة ...".[1] وقد استدل على هذه الفكرة بقول التفتازاني : " " ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائماً بذات القديم واجباً له غير منفصل عنه ، فليس كل قديم إلهاً ؛ حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة ... ".[2] ويعلق الخيالي على هذا النص قائلاً : " الكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ، ولا يخفى أنه لا يوافق مذهب المتكلمين ".[3] لكن الملاحظ لكلام التفتازاني يستبين أنه اشترط لجواز القدم شرطين : أولهما : القيام بذات القديم ، والثاني : أن يكون واجباً له غير منفصل عنه ، وهذان الشرطان لم يتحققا في الحالة التي بينها الآلوسي .

ونرى لسليمان دنيا رأياً قريباً من رأي الآلوسي السابق حيث يقول : " وما دام خوف المتكلمين من القول بقدم العالم راجعاً إلى ما يؤدي إليه من لزوم أن يكون الباري فاعلاً بالإيجاب، وقد كان هذا المحور الذي دار عليه خلاف الغزالي للفلاسفة ، وما دام يمكن تفادي هذا اللازم ، فلا ضير إذن من القول بقدم العالم ، إن صح دليله ".[4] ويقول : " وأحب أن أختم كلمتي هذه بالإشارة إلى أن القول بأن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ، قول بقدم العالم ، ولكن القول بقدم العالم ليس دائماً متوقفاً على القول بأن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ، فالغزالي حكى في كتابه التهافت الذي أقدم له بهذه الكلمة ، رأي قوم يذهبون إلى أن المادة ممكنة إمكاناً ذاتياً ، بمعنى أنها تحتاج إلى من يمنحها الوجود ، وإلى من يسلبها الوجود ، وردوا أسباب القول بقدمها إلى أمور خارجة عن طبيعة المادة نفسها ، ترجع إلى

---

(١) الآلوسي . دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي . ص١٧٠

(٢) التفتازاني . شرح العقائد النسفية . مرجع سابق . ص١٠٩ ، وانظر : الآلوسي . حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . هامش ص٩١

(٣) المرجع السابق . حاشية الخيالي على شرح التفتازاني . ص١٠٩

(٤) سليمان دنيا . تعليقاته على تهافت الفلاسفة . ص٣٠٨ الهامش

صفات الإله ، وما ينبغي أن تكون عليه شئونه "،[1] والحقيقة أن هذه أقوال تستوجب الحذر ، وتحتاج إلى بحث عميق .

٣ــ نتيجة لما سبق نجد خلافاً واضحاً حول كيفية صدور العالم عن الله تعالى ، سبق بيان بعضها وسيأتي بيان البعض الآخر ، إلا أنني أود في هذا المقام أن أبين ــ باختصار شديد ــ أكثر هذه الآراء تهافتاً ، وأشدها تعرضاً للنقض والنقد ، وهو قول ابن سينا بنظرية الفيض ، حيث نقدها المتكلمون كالغزالي والرازي والشهرستاني ، وكذا الفلاسفة كابن رشد وأبي البركات ، وغيرهم كثير ، ومن أهم هذه الانتقادات :

أ ــ إن إمكان الوجود في المعلول الأول إن كان عين وجوده لا ينشأ منه كثرة ، وإن كان غيره فيلزم أن يكون في المبدأ الأول (الله تعالى) وجوب وجوده غير نفس وجوده ، فلم يبق إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرة عن الله تعالى بطريق التوسط .[2]

ب ــ هل تعقل المعلول الأول لمبدئه عين وجوده وعين تعقله لنفسه أم غيره ؟ فإن كان عينه فلا كثرة في ذاته ، وإن كان غيره ، فهذه الكثرة موجودة في الأول (الله تعالى) فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره ، فليصدر عنه المختلفات .[3]

ج ــ الإمكان ليس علة للوجود لأن طبيعة الإمكان طبيعة عدمية ، فلو أثر في الوجود لأثر بشركة العدم وهو محال ؛ وإنما ذلك لأن الفلاسفة يقولون : الجسم لا يؤثر في الجسم إيجاداً وإبداعاً ، إذ الجسم مركب من مادة وصورة ، والمادة لها طبيعة عدمية ، ولو شاركت الصورة لشارك العدم في الوجود .[4]

---

(١) المرجع السابق . تعليق المحقق سليمان دنيا . هامش ص١٧

(٢) انظر : الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٤٣ ـ ١٤٤

(٣) المرجع السابق . ص ١٤٤ ـ ١٤٥

(٤) الشهرستاني . نهاية الإقدام في علم الكلام . ص٥٧ ، وانظر : الرازي . محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . ص٢٩١

د ــ المذهب كله تحكم ، فلماذا يقتضي هذا السلب فيضان عقل عنه ، ولا تقتضي بقية السلوب فيضان شيء ، مثل سلب الصورة والجسمية والكيفية عنه ، ثم كون المعلول الأول واجب الوجود بغيره أوجب نفساً لفلك فلم لا يكون ذلك بسبب تجرده عن المادة ؟ و لم وقفتم عند عدد معين من العقول والنفوس والأفلاك والعناصر ؟ وما الواجب لتقدير النجوم بأقدارها المعلومة ؟ [١]

ومراعاة للإيجاز وترك الإطناب أكتفي بهذه الاعتراضات التي وجهت لنقد نظرية الفيض ، وأشير إلى أن هذه النظرية تعرضت لانتقادات كثيرة من المتكلمين والفلاسفة .[٢]

المطلب الثالث : أصل النزاع في دليل الإمكان :

تقدم الذكر أن الفلاسفة في دليليهم الثالث والرابع ــ اللذين يمكن دمجهما في دليل واحد ــ على قدم العالم قد احتجوا بدليل الإمكان الذي يقوم على أن العالم قبل وجوده كان ممكناً ، إذ لو كان ممتنعاً لاستحال وجوده أصلاً ، وهذا الإمكان لا أول له ، فالعالم قبل وجوده إذا فرضناه حادثاً لم يزل ممكناً ، ولما كان وجوده ممكناً أبداً لم يكن ممتنعاً أبداً ، وإلا لم يكن ممكناً أبداً ؛ لأننا إذا وضعنا للإمكان أولاً ، فقد كان العالم قبل ذلك الإمكان غير ممكن (أي ممتنع) ، فكيف صار من حال الامتناع إلى حال الإمكان ؟ أو كيف صار صانعه من حال العجز إلى حال القدرة ؟

والحقيقة أن الأصل الذي كان محلاً للنزاع في هذا الدليل قد صاغه العلماء في سؤال : هل إمكان الأزلية يستلزم أزلية الإمكان ؟

" فالفلاسفة يرون أن العالم لو كان حادثاً لكان قبل حدوثه ، إما أن يكون واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته أو ممكناً لذاته ، والأول يقدح في كونه محدثاً ، والثاني يقتضي أنه انتقل من الامتناع

---

(١) انظر : الشهرستاني . نهاية الإقدام في علم الكلام . ص٥٧ ـ ٥٩

(٢) انظر للاستزادة . ابن رشد . تهافت الفلاسفة . ج١ ص٢٩٤ ـ ٣٠٥ ، والرازي . محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . ص٢٩١

الذاتي إلى الإمكان الذاتي وإنه محال ، والثالث يقتضي أنه كان قبل حدوثه ممكن الوجود لذاته " [(١)].

وقد مر بنا في الفصل الثاني عند تعريف ابن سينا للإبداع قوله : " (الإبداع) : اسم لمفهومين أحدهما تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء ، والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته أن لا يكون موجوداً وقد أفقد الذي له في ذاته إفقاداً تاماً ".[(٢)]

وهذا النص يوضح ما سبقت الإشارة إليه من أن وضع الفلاسفة للعالم كممكن بذاته هو وضع ذهني متصور فقط ؛ لأن هذا الممكن لما كان معلولاً لعلة واجبة الوجود تامة بذاتها ، فقد فقد طبيعة الإمكان وصار من صنف الواجب الوجود بالغير أي الضروري الوجود دائماً ، ولما كان معلولاً لا تتقدمه علته إلا بالذات ولا يتأخر عنها بالزمان فلا يمكن أن نتصور أنه كان ثمة وقت لم يكن فيه العالم غير موجود ، ومن هنا فهو موجود وجوداً مطلقاً ، وافتراض أنه كان معدوماً أي ممكناً بالذات هو افتراض ذهني بينه وبين علته التي هي واجبة الوجود بالذات ولا علة له .[(٣)]

لكننا نجد للمتكلمين رأياً مخالفاً في الإمكان ، وقد قدموا ردوداً مختلفة على دليل الإمكان الذي احتج به الفلاسفة ، فمن ذلك قول التفتازاني : " ... ورُد : بأنه إن أريد الإمكان الذاتي ، فلا نسلم أنه وجودي ، وإن أريد الاستعدادي المخالف له في اقتضاء الرجحان والتفاوت والتحقق فلا نسلم أن كل حادث ممكن ، والجواب : أنه إن أريد بالإمكان الإمكان الذاتي اللازم لماهية الممكن فلا نسلم أنه وجودي بمعنى كونه أمراً محققاً يستدعي محلاً موجوداً في الخارج ، وقد مر بيان ضعف أدلتهم على ذلك وإن أريد الإمكان الاستعدادي ، فلا نسلم أن كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالإمكان الاستعدادي لجواز أن يحدث من غير أن يكون هناك مادة وأمور معدة لها إلى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لأن المقابل للوجوب والامتناع

---

(١) الرازي . المطالب العالية . ج٤ ص١٦٩

(٢) ابن سينا . رسالة في الحدود . ص١٠١ ، وانظر الإشارات والتنبيهات . شرح معنى صنع وأوجد وفعل . القسم الثالث " الإلهيات " ص٤٨٥

(٣) انظر الآلوسي . حوار بين المتكلمين والفلاسفة . مرجع سابق . حاشية ص ٤٣

هو الإمكان الذاتي لا الاستعدادي ، وفي قوله المخالف له إشارة إلى التغاير بين الإمكانين وذلك من وجوه :

أحدها : أن الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود أو العدم ، بل كلاهما بالنظر إليه على السواء والاستعدادي يقتضيه ؛ لأنه حالة مقربة للمادة إلى تأثير المؤثر فيها وإيجاد الحادث .

وثانيها : أن الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد ، فإن استعداد المضغة للإنسانية ، أقرب من استعداد العلقة ، وهو من النطفة ، وهو من المادة النباتية ، وهو من المعدنية ، وهو من العنصرية ، وهكذا حتى أن الهيولى الأولى أبعد الكل ، ولا كذلك الإمكان الذاتي فإنه لا يتصور تفاوت واختلاف في إمكان وجود الإنسان لماهيته ، وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بأمر خارج ، كإمكان وجود الإنسان لماهيته بالنظر إلى العلقة والمضغة مثلاً فعائد إلى الاستعدادي".[1]

وقد أجاب المتكلمون على أدلة الفلاسفة بأن أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية [2]، لأنا إذا قلنا : إمكانه أزلي أي ثابت أزلاً ، كان الأزل ظرفاً للإمكان ، وإذا قلنا : أزليته أي وجوده في الأزل ممكن كان الأزل ظرفاً لوجوده ، ولا شك أن الأول الذي هو اتصاف الممكن بالإمكان اتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف ، غير الثاني الذي هو إمكان اتصاف الممكن بالوجود اتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً إمكاناً مستمراً ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً .[3]

والحقيقة أن المسألة دقيقة ، وقد حرر الطوسي محل النزاع حولها حيث قال : والتحقيق في هذا الموضوع هو أن الإمكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم على معنيين : أحدهما ما يقابل الامتناع ، وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من التصورات ، ولا

---

(١) انظر : التفتازاني . شرح المقاصد . ج٢ ص١٤ـ ١٦

(٢) المراد بأزلية الإمكان تعني أو لا تعني إمكان الأزلية أن علماء المسلمين انقسموا إلى فريقين : فريق يرى أن أزلية الإمكان تعني إمكان الأزلية . فمثلاً ابن سينا ومن تابعه يقولون : طالما كان إمكان الشيء أزلياً ، وطالما أن الله علة تامة يجوز تعلقها بالممكن إيجاداً منذ الأزل . ، أصبح ممكناً إيجاده للممكن . أزلاً بل وجب ذلك . أما المتكلمون فقالوا إنه مع قولنا بأزلية الإمكان أي أن الممكن ممكن منذ الأزل ، إلا أن اعتباراتنا الأخرى التي وصفنا بها الله ، مثل أن يكون مختاراً ، وأن يتقدم فعله بالزمان ، تقضي أن أزلية إيجاد الممكن الأزلي مستحيل ، فأزلية الإمكان لا تعني إمكان الأزلية . انظر : المكلاتي . يوسف بن محمد . لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول . ١٩٧٧م . ط١. تحقيق فوقية حسين . دار الأنصار . القاهرة . ص١٠٦

(٣)انظر : صبري . موقف العقل والعلم والعالم . ج٣ ص٣٢٤

يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادته ، والثاني الاستعداد وهو موجود عندهم معدود في نوع من أنواع جنس الكيف ، وإذا كان موجوداً وعرضاً وغير باق بعد الخروج إلى العقل فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة ، فهذا البحث معهم يجب أن يكون في إثبات ذلك العرض ونفيه .[1]

ويرى الإمام الرازي أن شبه الفلاسفة في هذا الدليل قوية لو ثبت أن الإمكان صفة موجودة ، إلا أنه لا يسلم أن الإمكان صفة موجودة ، ويذكر لذلك أدلة منها : " أولها : أنه لو كان الإمكان موجوداً لكان صفة للممكن ، وصفة الشيء مفتقرة إليه ، والمفتقر إلى الممكن ممكن ، فيلزم أن يكون في الإمكان إمكان آخر لا إلى نهاية وهو محال . وثانيها : أن المحدث مسبوق بإمكان الوجود ، فذلك الإمكان لو كان صفة موجودة لكان إما أن يكون قائماً به أو بغيره ، والأول محال لأنه يلزم قيام الموجود بالمعدوم ، والثاني محال لأن إمكان الشيء صفة قائمة به ، وصفة الشيء يجب أن تكون حاصلة فيه ويمتنع حصوله في غيره ، وثالثها : إن كون الممكن ممكناً سابق على كونه موجوداً ؛ لأنه ممكن لذاته وموجود بغيره ، وما بالذات قبل ما بالغير ، فاتصاف الماهية بالإمكان سابق على اتصافها بالوجود ، فلو كان الإمكان صفة موجودة لزم أن يكون اتصافه بوجود غيره سابقاً على كونه في نفسه موجوداً ، ورابعها : إنه لا معنى للإمكان إلا قابليته للوجود، ولو كانت قابلية الوجود صفة موجودة لكانت قابلية تلك القابلية زائدة عليها ولزم التسلسل، وخامسها : إن تلك الهيولي ممكنة لذاتها ، فيلزم افتقار ذاتها إلى هيولي أخرى لا إلى نهاية وهو محال ".[2]

ويمكن أن نقرر في ضوء ما تقدم أن النظرة إلى طبيعة الممكن هي التي جعلت النقاش يحتدم بين فريق الفلاسفة القائلين بقدم العالم من ناحية وبين المتكلمين من ناحية أخرى ، فالفلاسفة يرون أن الممكن محتاج إلى مكان يستقر فيه ، وهذا بالضرورة يقتضي سبق المادة على الماهية ، وما سوى مادة الكون القديمة من الحوادث إنما هو من الكيفيات والأعراض التي تطرأ على المادة ، وإذن فهؤلاء واقعيون .[3]

---

(١) انظر : الطوسي . تلخيص المحصل . مرجع سابق . ص١٢٢

(٢) الرازي . المطالب العالية . ج٤ ص١٧١ ـ ١٧٢

(٣) مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٢٠٦

ولكن الغزالي ــ الذي يعتنق هنا في وضوح المذهب الذهني الذي يرد الإمكان إلى حكم العقل ــ يوقف خصومه أمام إلزام لا يستطيعون رده ، وهو أنهم في القضايا الكلية ذهنيون وهذه قاعدة عندهم ، فلم ينقضونها في قضية الإمكان ؟ الأمر الذي يجعل مذهبهم غير مطرد ، وفي هذا المقام يمكن التقابل بين " ابن سينا " – كممثل للفلاسفة – وبين الغزالي ــ كممثل للمتكلمين ــ كالتقابل بين الواقعي والذهني .(١)

إن الغزالي هنا في مناقشته فكرة "الإمكان" يعتنق في وضوح المذهب الذهني الذي يرد الإمكان إلى حكم العقل ، حيث قرر أن " كل ما قدر العقل وجوده ولم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكناً ، وإن امتنع سميناه مستحيلاً ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً ، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له ".(٢)

والذي أود أن أقوله في ختام هذه المسألة : إن الإمكان صفة شيء موجود ، أو يتصوره العقل قابلاً للوجود ، وليس كل ما تصوره العقل قابلاً للوجود يلزم وجوده .

كان ما سبق بياناً لأصول النزاع وأسبابه الواردة في أدلة الفلاسفة ، أما أصول النزاع الواردة في أدلة المتكلمين ، فمعلوم مما سبق ذكره منها أنها تعتمد على مخالفة الفلاسفة في الأصول التي اعتمدوها ، وأهمها مخالفتهم في معنى الإرادة ، ومخالفتهم في قولهم بقدم الزمان ، ومخالفتهم في قولهم بجواز وجود حوادث لا نهاية لها ، وقد سبق الكلام على الخلاف في الإرادة والزمان ، وبقي الكلام على خلافهم في تجويز الفلاسفة حوادث لا أول لها وهو ما نسوقه في السطور الآتية :

المطلب الرابع : أصل النزاع في استحالة حوادث لا أول لها :

سبق بيان أن هذا الأصل هو أهم الأصول التي يبنى عليها دليل الجوهر الفرد ، ــ بل معظم أدلة المتكلمين إجمالاً ــ إذ بناء عليه يستطيع المتكلمون البرهنة على عدم أزلية الحوادث ، وقد كان مقصود المتكلمين من كل ما أوردوه من مقدمات هو الوصول إلى هذا الأصل ، وهو

---

(١) نصار ، محمد عبد الستار . في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات . ج١ ص٢٤٢ ، وقارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٢٠٦

(٢) الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٢٠ ، وقارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٢٠٦

إثبات تناهي هذه الأجسام والأعراض إلى جوهر فرد لا يمكن أن ينقسم ، لإثبات أنه وجد بعد أن لم يكن ، أي أنه وجد من عدم .

كما سبق بيان أن عامة المتكلمين قد اتفقوا على أن الأجسام تتناهى في تجزئها حتى تصير أفراداً ؛ وكل جزء لا يتجزأ فليس له طرف واحد وجزء شائع لا يتميز ، وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة ، وعبروا عن الجزء بالنقطة ، وقطعوا بأن النقطة لا تتقسم ، كما ردوا قول الفلاسفة : إن الأجرام لا تتناهى في تجزئها .[(١)]

يقول إمام الحرمين في العقيدة النظامية : " وما يتسلسل لا يتحصل ، ومن أثبت حوادث منفصلة لا نهاية لها إلى غير أول ، فقد جمع بين الحدوث والحكم بالقدم ، ومن انتهى علمه إلى إثبات حوادث أزلية فقد انسل عن مقتضى العقول ، فإن مقتضى الحوادث الابتداء عن عدم ، والأزل يشعر بنفي الأولية فبطل أن يكون موقع العالم موجباً لا إيثار له ، ووجب القول بصانع مختار مريد قد أوقع العالم على موجب مشيئته ".[(٢)]

وقد اعتمد المتكلمون في إثباتهم لاستحالة التسلسل على دليل التطبيق ، وهو أشهر الأدلة وأجلاها ، بل هو عمدتها عند المتكلمين ، يقول التفتازاني : " ... وثانياً بإقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث غير المتناهية ، وذلك أيضاً لوجهين ؛ أحدهما : طريق التطبيق ، وهو أن نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن ، وأخرى من يوم الطوفان كل منهما لا إلى نهاية ، ثم نطبق بينهما بحسب فرض العقل إجمالاً ، بأن نقابل الأول من هذه بالأول من تلك وهكذا ، فإما أن يتطابقا فيتساوى الكل والجزء ، أو لا فتنقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية ؛ لأنها لا تزيد عليها إلا بقدر متناه ، وثانيهما : طريق التكافؤ وهو أنا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث ، وليس سابقاً على حادث آخر بمنزلة المعلول الأخير ، فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين في الوجود لزم أن تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق ، وهو المنتهى ، وتقرير آخر ؛ أنا نفرض سلسلة من المسبوقية وأخرى

---

(١) انظر : الجويني ،. الشامل في أصول الدين . مرجع سابق . ص٣٦ . وانظر له . الإرشاد . مرجع سابق . ص٢١ـ ٢٢

(٢) الجويني . العقيدة النظامية . ص٢٠ . وقارن : الحصني ، تقي الدين أبو بكر . دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد . ٢٠٠٣م . ط١. تحقيق وتعليق : عبد الواحد مصطفى . دار المصطفى . هامش ص٣٤٣

من السابقية ثم نطبق بينهما ، فتقع مسبوقية الأخير بإزاء سابقية ما فوقه فيلزم الانتهاء إلى ماله السابقية دون المسبوقية تحقيقاً للتضايف ".[١]

غير أن الفلاسفة لا يرون استحالة التسلسل في الماضي ، وفي ذلك يقول ابن تيمية[٢] : " ولفظ التسلسل يراد به التسلسل في العلل والفاعلين والمؤثرات ، بأن يكون للفاعل فاعل وللفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء ، والثاني التسلسل في الآثار بأن يكون الحادث الثاني موقوفاً على حادث قبله وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك وهلم جرا ، فهذا في جوازه قولان مشهوران للعقلاء ، وأئمة السنة والحديث مع كثير من نظار أهل الكلام والفلاسفة يجوزون ذلك ، وكثير من النظار وغيرهم يحيلون ذلك ".[٣]

فالفلاسفة ومعهم أهل الحديث ــ كما يرى ابن تيمية ــ يقولون بإمكان حوادث لا أول لها ، إلا أن الفلاسفة فهموا وجوب كون ذلك الحادث مع الله في كونه متأخراً عن وجود الله رتبة لا زماناً ، فهو موجود مع وجود الله كوجود المعلول اللازم للعلة ، وهذا ما يخالفهم فيه ابن تيمية ، ويرد عليهم بأن جل ما يفهم من ذلك أنه يمكن إثبات التسلسل في الآثار والحوادث ، إلا

---

(١) التفتازاني . شرح المقاصد . ج٣ ص١١٣- ١١٥

(٢)هذه من المسائل المشهورة عن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، وقد انقسم الناس على ابن تيمية ورأيه فيها إلى ثلاثة أقسام :

فالقسم الأول : وهم كثير من العلماء ، ألزموا ابن تيمية القول بقدم العالم لقوله بجواز حوادث لا أول لها ، ورأوا أن القول بحوادث لا أول لها ، أو ما يعرف عند ابن تيمية بالقدم النوعي ، أو قدم أجناس العالم ، إنما هو عين مذهب الفلاسفة . ومن هؤلاء الإمام الحصني والإمام الإخميمي وتقي الدين السبكي . انظر : الحصني . دفع شبه من شبه وتمرد . مرجع سابق . ص٣٦٩ ، وانظر : الإخميمي . بهاء الدين عبد الوهاب بن عبد الرحمن . رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أو لها . ١٩٩٨م . ط١. دار سراج . عمان . ص٧٣. وانظر أيضاً . السبكي . تقي الدين علي بن عبد الواحد . السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل . بدون ط . تحقيق محمد زاهد الكوثري . المكتبة الأزهرية . القاهرة . ص٦٧ .

أما القسم الثاني : فقد دافع عن ابن تيمية ، ورأوا أن قوله بحوادث لا أول لها لا يلزم منه القول بقدم العالم . وأغلب هؤلاء من أتباع ابن تيمية ، وقد نسبوا رأي ابن تيمية إلى أهل الحديث أيضاً كما مر . انظر : الكواري ، كاملة . قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة . ٢٠٠١م . ط١. دار أسامة . عمان . ص١٤٧ . وانظر . الشياب ، فراس علي . موقف ابن تيمية من قضية قدم العالم . ١٩٩٨م . رسالة ماجستير . إشراف شريف الخطيب . جامعة آل البيت . ص٤٦

وأما القسم الثالث : فقد نسب الاضطراب إلى ابن تيمية وآرائه في الحدوث والقدم ، وذلك أنه وبالرغم من أن ابن تيمية يجيز تسلسل الحوادث لا إلى نهاية ، إلا أنه في كثير من النصوص يبين أن هذا الرأي يختلف تماماً عن قول الفلاسفة بالقدم ، بل إن كثيراً من النصوص وردت بتكفير ابن تيمية للفلاسفة بسبب قولهم بقدم العالم . وأكثر منها تلك التي وردت في دفاعه عن مذهب الحدوث وإبطاله لمذهب القدم مستدلاً على ذلك بكثير من الأدلة العقلية والنقلية كما سبق . انظر : البوطي . محمد سعيد رمضان . السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي . ٢٠٠٣م . ط١ . دار الفكر . دمشق . ص١٧٢ .

والإنصاف يقتضي أن لا نساوي بين مذهب ابن تيمية ومذهب الفلاسفة لما سبق من بيان موقف ابن تيمية من قول الفلاسفة بالقدم وتكفيرهم لذلك ، رغم أن كثيراً من العلماء ألزمه بمذهب الفلاسفة ، والجدير بالذكر أن ابن تيمية ومن تبنى رأيه قد ذكروا لرأيهم أدلة شرعية وعقلية وغيرها ليس هذا مكان ذكرها وبيانها . هذا وتبقى المسألة قابلة للبحث والنقاش والتحرير من جهتين :

الأولى : هل يلزم من القول بتسلسل الحوادث لا إلى نهاية القول بالقدم ؟ وبمعنى آخر هل يلزم عن القول بالقدم النوعي ـ أو قدم الأجناس ، أو ما يسميه البعض الحدوث الدائم ـ قدم العالم ؟. والثانية : هل يعتبر لازم المذهب مذهباً ؟.

(٣) ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم . الصفدية . ٢٠٠٠م . ط١. تحقيق محمد رشاد سالم . دار الهدي النبوي . المنصورة . ج١ ص١١ ، وانظر أيضاً له : درء تعارض العقل والنقل . ١٩٩٧م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت . ج١ ص١٨٩ . وله أيضاً . منهاج السنة النبوية . مرجع سابق . ج١ ص٣٠٧ .

أنه لا يلزم منه لازم الفلاسفة ، إلا أن جنس الفعل قديم ، وهذا الجنس هو اتصاف الله تعالى أزلاً بقوة الإيجاد .[1]

وقد أشار ابن تيمية إلى أن بعض المتكلمين ذكر بعض الأدلة التي تجوز القول بحوادث لا أول لها ، فمن ذلك قول الرازي في المباحث المشرقية : " إنه لا يلزم من ثبوت الأول لكل واحد ثُبوت الأول للكل ؛ إذ من الجائز أن يكون حكم الكل مخالفاً لحكم الآحاد ؛ لأن كل واحد من آحاد العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ، فكل واحد من الأجزاء ليس بكل مع أن كلها كل ، وكل واحد من الحوادث اليومية غير مستغرق لكل اليوم مع أن مجموعها مستغرق لكل اليوم ، بل نقول إن الكل من حيث هو كل يستحيل أن يكون مساوياً لجزئه من حيث هو جزء وإلا لم يكن أحدهما كلاً والآخر جزءاً ، وأما المثال الواحد فلا يكفي ؛ لأنا لا ندعي أن حكم الجملة يجب أن يكون مساوياً لحكم الآحاد حتى يضرنا المثال الواحد ، بل نقول ذلك التساوي قد يكون وقد لا يكون والأمر فيه موقوف على البرهان ".[2]

والحقيقة أن بعض المتكلمين قد اعترف بصعوبة بيان برهان التطبيق لإبطال القول بحوادث لا أول لها ، ومن ذلك قول التفتازاني لما أحس بتلك الصعوبة : " فإن قيل : التخصيص في الأدلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها ، قلنا : معناه أن الدليل لا يجري في صورة النص بل يختص بما عداها ، أما عندنا فنظراً إلى أن مالا تحقق له في نفس الأمر لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الأمر ، فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع وهو معنى الانقطاع ، وأما عندهم ــ الفلاسفة ــ فنظراً إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتب ليوجد بإزاء كل جزء من هذه جزء من تلك ، فلا يجري في الأعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة ، والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو بحسب العقل دون الخارج ، فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع فالدليل جار في الأعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة ؛ لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل ، وإن لم يكف ذلك بل اشتراط ملاحظة إجراء

---

(١) انظر : ابن تيمية . الصفدية . مرجع سابق . ج١ ص١١

(٢) الرازي . المباحث المشرقية . ج١ ص٦٦٨

الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلاً عما عداها ، لأنه لا سبيل للعقل إلى ذلك إلا فيما لا يتناهى من الزمان ".[١] وقد علق بعض الباحثين على النص السابق للتفتازاني قائلاً : " وبعد ما تقدم صار التطبيق غير متفق عليه في إبطال التسلسل ، وإن قيل إنه العمدة ".[٢]

ويوافق ما سبق ما قدمناه عن أبي البركات حيث بين أن الاستدلال بمقدمات دليل التناهي تصلح لما هو متناه ، ولكنها لا تصلح مع ما ليس بمتناه ، فمنطق المتناهيات غير منطق اللامتناهي ؛ لأن ما لا نهاية له لا يمكن أن يزاد عليه شيء ، وكذلك فإنه مهما أخذنا منه فإنه لا يصبح متناهياً ، وإلا كان متناهياً في الأصل ، يضاف إلى ذلك أن عملية الأخذ أو الاقتطاع من اللامتناهي مستحيلة في الذهن والواقع ؛ لأن الجزء المقتطع جزء من الجرم الذي فرضنا أنه لا نهاية له ، وهو بالطبع سيكون الجرم الوحيد ، أضف إلى ذلك أن القول بأن كل متناه حادث مقدمة غير مسلمة من قبل جميع الفلاسفة ، فمراد الفلاسفة من قولهم كل متناه حادث هو المتناهي بالزمان والحركة ، لا المتناهي بالجرم ، وباختصار فإنه ليس ثمة علاقة مطردة بين الشيء ومدة بقائه ، فمن الناحية التاريخية نجد أن البعض ــ مثل أرسطو ــ يقول بتناهي جرم العالم مع أن العالم عنده قديم بالزمان .[٣]

ومما وجه من انتقاد لدليل التطبيق ، ما ذكره الشيخ محمد عبده في شرحه على حاشية الدواني الذي قال : " ثم لتعلم أن هذا البرهان – أي برهان التطبيق – مما قد أجمع على قبوله الحكماء والمتكلمون ، إلا أن المتكلمين عمموه في كل غير متناه ، والحكماء خصصوه بغير المتناهي بشرط الترتيب والاجتماع في الوجود ، وصار بطلان التسلسل كالبديهي لديهم بهذا البرهان ".[٤]

---

(١) التفتازاني . شرح المقاصد . ج٢ ص١٢٣

(٢) انظر : الكواري قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة . ص١٣٢

(٣) انظر : البغدادي . أبو البركات . المعتبر في الحكمة . ص٤٢ . وانظر الآلوسي . فلسفة الكندي . مرجع سابق . ص١١٠ ـ ١١١

(٤) انظر : الدواني في شرحه على العقائد العضدية ، ضمن حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني للعقائد العضدية . ج١ ص١١٢ـ ١١٤

وقد علق الشيخ محمد عبده على نص الدواني السابق بقوله : " ونحن نقول : إنه سفسطة ؛ فإن العقل لا يسوغ انطباق الرأسين إلا : بجذب غير المتناهي الناقص ليصل إلى رأس الزائد ، أو بنمو الناقص حتى يصل إلى الزائد ، أو بذبول الزائد حتى يصل إلى الناقص ، أو بتخلخل الناقص، أو بتكاثف الزائد ، أو بعطف رأس الزائد إلى رأس الناقص ، والأول محال لمكان عدم التناهي ؛ إذ غير المتناهي لا ينجذب ، وإلا لزم الطرف فيما فرض لا طرف ، فيتناهى بلا احتياج إلى التطبيق ، وما بعده – إلا الأخير – لا يستلزم انطباق كل جزء على كل جزء محالاً ؛ إذ يجوز تساويهما بما زاد من الأجزاء في النمو ، ونقص منها في الذبول ، وبما زاد من المقدار في التخلخل ، وما نقص منه بالتكاثف لاتحاد المقدار عند حصول شيء من ذلك ، والأشياء المتحدة المقادير متساوية فيها وجوباً ، فلم يبق إلا الأخير .

والحاصل : أنه في كل مرتبة من مراتب التطبيق تكون الزيادة فيما بعدها إلى غير النهاية ، فليس لنا مرتبة هي آخر مراتب الانطباق حتى يتصور الفضل في طرف آخر يقابل طرف الرأسين ، فإن كان حكم العقل تفصيلياً فذاك ، وإن كان إجمالياً فلا نسلم انطباق كل جزء على كل جزء ولا يلزم محال ؛ لبقاء الزيادة في المراتب الوسطى بدون مقابل ".(1)

ثم قال : " وجميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البرهان ؛ فإنما هو مبني على أوهام كاذبة ، يردعها البرهان الصريح ، وإلى الآن لم يقم برهان خطابي فضلاً عن يقيني على وجوب تناهي سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود ، مع الترتيب أو لم تكن كذلك ، فإن ثبت تناهي الحوادث فلشيء آخر لا يتعلق بالتسلسل استحالة أو جوازاً ، وطريق إثبات الواجب متسع لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام ".(2)

والحق أن مسألة " الجوهر الفرد " بشكل عام ، و "حوادث لا أول لها " بوجه خاص قد شكلت مشكلة كبيرة عند متكلمي الإسلام وفلاسفته ، فالأولون لا يتصورون إمكان الانقسام إلى غير نهاية عملياً ، والآخرون لا يتصورون جزءاً مهما صغر إلا ويقبل الانقسام بحسب الإمكان . ومهما يكن من شيء فإن القول " بالجزء الذي لا يتجزأ " كان له شأن كبير في علم الكلام ،

---

(1) عبده . حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني للعقائد العضدية . ج1 ص112- 114

(2) المرجع السابق . ج1 ص115

بل كان أساساً لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى مثل حدوث العالم المفضي إلى إثبات وجود الصانع ، كما كان أساساً لوجهة نظر في الكون تنبني على القول بالخلق المستمر .[١]

والجدير بالذكر أن هذه المسألة حملت بعض المفكرين إلى تبني رأي خاص في العالم وهو الحدوث الدائم ، أو ما يعرف بالقدم النوعي عند ابن تيمية أو تسلسل الحوادث ، وقد وجدنا غير واحد من الفلاسفة يميل إلى هذا الرأي كابن رشد وأبي البركات البغدادي ، بل إن الإمام الرازي يرى أن حدوث حوادث لا أول لها غير ممتنع عند جميع الفلاسفة ، بل هو عين مذهبهم وصريح معتقدهم .[٢]

تعليق ختامي :

إننا نستطيع أن نخلص من كل ما سبق مناقشته لأدلة الفريقين ، سواء منها النقلية أو العقلية أو غيرها إلى نتائج هامة يمكننا إجمالها فيما يأتي :

أولاً : إن أدلة الشرع الحنيف مجتمعة سواء ما ورد منها في القرآن الكريم أو في السنة النبوية تثبت لنا حدوث العالم من العدم ، وأنه مخلوق لله تعالى بعد أن لم يكن .

أما الأدلة الحسية أوالعلمية فليس فيها ما يقطع بالحدوث أوالقدم ، وكل ما جاء منها في ذلك فإنما هو مجرد اجتهادات قابلة للنقد والتطوير والتغيير ، فليست حقائق بشهادة أصحابها .

ثانياً : أما الأدلة العقلية على الحدوث والقدم ، فليس فيها فيما أرى دليلاً برهانياً أو يقينياً لإثبات أحد الأمرين ــ الحدوث أو القدم ــ ، وكل ما ورد في هذا الباب إنما هو مجرد أدلة جدلية خطابية ، وإن كانت تتفق مع أصول الفريق الذي يستدل بها ، إلا أنها لا تتفق مع أصول الفريق المخالف ، وهذا في رأيي هو سبب هذا الخلاف الحاد بين الفريقين ، اختلافهم في الأصول التي بنوا عليها مسألتنا ، والتي يمكننا إجمالها في أربع قضايا هي :

مفهوم الإرادة الإلهية ، وحقيقة الزمان وما يتصل به من قضايا كالقدم أو الحدوث ، ومفهوم الإمكان ، واستحالة حوادث لا أول لها . والإنصاف يقتضي أن نقر بأن هذه المسائل من أدق

---

(١) انظر : أبو ريدة في مقدمته لمذهب الذرة عند المسلمين : بينيس . مرجع سابق . ص "و"

(٢) انظر : الرازي . المطالب العالية . ج٤ ص٥٨

مسائل أصول الدين وأعوصها ، وليس في الشرع أو العقل شيء قطعي أو صريح يمكننا الاعتماد عليه للوقوف في جانب معين من متناقضات هذه المسائل ؛ لما اشتملت عليه من التشعيب والتفريعات العسيرة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلاً عن غيرهم . فبذلك تكون مسالك هذه الأدلة غير صالحة لا للجمهور لأن طباعهم لا تقبلها ، ولا للعلماء لأنها ليست برهانية .

من جهة أخرى نستطيع الجزم أن كل فريق قد استند إلى مبادئ معينة محددة تكون نسقاً فلسفياً ، وأنه قد التزم بهذه المبادئ ولم يخرج عليها ، وإذا وجد أن هذه الفكرة أو تلك من الأفكار التي يقول بها مخالفوه تتعارض مع الأفكار والمبادئ التي كونها لنفسه ، فإنه يجد من واجبه نقدها ، وأن كل فريق كان يركز على إبراز ما في آراء مخالفيه من خلل ، ثم يبين لنا كيف أنهم لم يستطيعوا منه فكاكاً ؛ وبهذا لا تعد أدلتهم برهانية ولا يقينية ، إذ لو كانت كذلك لوجدنا دليلاً أو أكثر للبرهنة عليها ، ولكنها جدلية ، ومن هنا لا يمكن الاعتماد عليها .

ثالثاً : وبناء على ما سبق فإنه يمكنني أن أدعي أن مشكلة الخلق ــ القدم والحدوث ــ قضية غيبية إيمانية ، لا يمكن معرفتها عن طريق العقل ، فهي تفوق نطاق العقول البشرية وتتجاوز مستواها، فإن اعترض معترض وقال : فكيف نجد في القرآن الكريم ما لا يتصوره العقل ؟. قلنا : إنه لما تعارضت الأدلة العقلية ، وشهدت الأدلة النقلية على الحدوث ، كان بإمكاننا أن نعتقد بأن الله تعالى خلق العالم ليس من ذات العالم ، وليس من أي شيء آخر ، بل خلقه بفعل خارق ــ كالمعجزات ــ لا يمكن أن يفهم وفقاً لمنطق قوانين السببية الطبيعية المعروفة عندنا .

والحقيقة أنني قد وقفت على إشارات لعدد من المفكرين يرون هذا الرأي أو يشيرون إليه ، فمن ذلك ما سبق من قول الإمام الرازي : " فثبت بما ذكرنا : أن أكابر الأنبياء ــ صلوات الله عليهم ــ سكتوا عن الخوض في هذه المسألة ، وذلك يدل على أنها بلغت في الصعوبة إلى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول إليها ".[١]

---

(١) الرازي . المطالب العالية . ج٤ ص٣٢

وابن رشد كان يرى أن مسألة قدم العالم ليست من العقليات التي يعتمد فيها على النظر والبرهان ، وإنما مرجعها إلى السمع وحده .[١] وهذا ما جعله يلجأ إلى محاولة التماس أدلة لتأييد دعواه ولذلك يقول : " فإن لم يكن في العقل إمكان الوقوف على واحد من هذه المتقابلات فليرجع إلى السماع ، ولا تعد هذه المسألة من العقليات "[٢]، وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴾[٣].

ثم إن كلاً من الغزالي وابن رشد في تهافتيهما قد بينا أن كلاً منهما أراد تكدير مذهب خصمه وبيان أن أدلته ليست برهانية ولا يقينية بناء على أصولهم ، ومع ذلك لم نجد أياً منهما يقدم لنا دليلاً عقلياً برهانياً على ما يدعيه ، بل بين كل منهما أن على من يريد البرهان الحق أن ينظره في مواضعه الأخرى ، ولم نجد هذا البرهان في أي من كتبهما .

وقد خرج القديس توما الأكويني من مناقشة مسألة القدم والحدوث بأن هذه المسألة لا تعلم إلا بالإيمان ، وبأن في ذلك فائدة لمن يدعي إثبات العقائد بالبرهان ، فلا يأتي بحجج غير قاطعة ، لئلا يظن بنا أننا إنما نتمسك بالعقائد استناداً إلى مثل هذه الحجج ، فما أظهر التمييز هنا بين الإيمان والعقل .[٤]

ومن رأي القديس توما الرجوع بمسألة الحدوث إلى الوحي ونصوصه ، وهو حق لأن هذه المسألة يمكن أن تتوقف صحتها على ثبوت الوحي ، ولا يتوقف ثبوت الوحي عليها ؛ لأنه يثبت إمكان وجود الله بالنظام القائم في الكون ، دون حاجة إلى إثبات حدوث الكون ، ثم إثبات صدق الرسول بالمعجزات ، ومن الرسول يعلم حدوث العالم .[٥]

رابعاً : بناء على ما تقدم يمكننا أن نجمل آراء الناس في كيفية صدور العالم عن الله تعالى إلى تصورات عدة نوجزها فيما يأتي :

---

(١) بيصار ، محمد . في فلسفة ابن رشد " الوجود والخلود " . دار الكتاب اللبناني . بيروت . ص٦٨

(٢) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . مرجع سابق .ص٩١

(٣) سورة الكهف . الآية رقم : (٥١)

(٤) كرم ، يوسف . تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط . ١٩٧٩م . بدون ط . دار القلم . بيروت . ص١٨٤

(٥) انظر : المرجع السابق . ص١٨٢ وانظر : الغزالي . تهافت الفلاسفة . كلام المحقق سليمان دنيا . هامش ص ٩٥

الأول : العالم قديم بالزمان ، وقد قال به الفلاسفة الإسلاميون عدا الكندي .

الثاني : العالم حادث ، وقال به المتكلمون والكندي من الفلاسفة .

الثالث : العالم في حدوث دائم ، وفسره كثيرون بمعنى القدم النوعي ، أو قدم جنس العالم ، وقد مال إلى هذا الرأي ابن رشد ، وأبو البركات البغدادي ، وابن تيمية .

ثم إن هؤلاء منهم من رأى أن القدم واجب عقلاً ، ومنهم من رأى أن الحدوث واجب عقلاً ، ومنهم من رأى أن كلاً من القدم والحدوث ممكن عقلاً ، ومنهم من توقف لصعوبة المسألة ، ورأى أن العقول عاجزة عن إدراك حقيقة الخلق ، وممن مال إلى هذا الرأي الإمام الرازي .

الفصل الرابع

أثر مسألة القدم والحدوث وانعكاساتها

على مباحث أصول الدين : ويشتمل على أربعة مباحث :

المبحث الأول : أثر مسألة القدم والحدوث في مباحث الإلهيات

المبحث الثاني : أثر مسألة القدم والحدوث في مباحث النبوات

المبحث الثالث : أثر مسألة القدم والحدوث في مباحث السمعيات

المبحث الرابع : دعوى تكفير القائلين بقدم العالم ومناقشتها

الفصل الرابع : أثر المسألة وانعكاساتها على مباحث أصول الدين

تمهيد :

لقد مر بنا أن مبحث " القدم والحدوث " هو جزء هام من مباحث الطبيعيات ، وله صلة كبيرة في مبحث الإلهيات ، إذ إن طبيعة البحث فيه تقتضي الوقوف على الصلة بين الله تعالى وبين العالم ، ومن هنا جعل العلماء مبحث القدم والحدوث أصلاً من أصول العقائد .

وقد مر بنا أيضاً أن من الأسباب التي جعلت هذه المشكلة تكتسب هذه الأهمية كونها تتصل بموضوع العقيدة ، فالمتكلمون قد انطلقوا في بحثهم لهذه المسألة من أسس دينية أرادوا زيادة رسوخها في النفوس مستخدمين المنهج العقلي داعماً ومؤيداً لأفكارهم ومقدماتهم ونتائجهم ، ثم جابهوا كل المحاولات الفلسفية بنفس الأسلحة العقلية التي استخدمها الفلاسفة .

ولما كان لكل من الفريقين منهج عقلي يسير عليه ، فقد جعل هذا المنهج العقلي مقدمة لكل المباحث ذات الصلة به ، فما توافق مع هذا المنهج قبله ، وما تعارض معه رده ، ولما كانت مشكلة الخلق ـــ أو قدم العالم وحدوثه ـــ أصلاً من الأصول ، بل عدها علماء الكلام من أمهات الأصول وأسسها ، حيث وجدوا أنها ذات صلة عميقة بمشكلات فكرية كثيرة فمن وقف عليها وحققها أصبح على بينة في باقي المسائل .

وفي هذا يقول الإمام السنوسي : " اعلم أن معرفة حدوث العالم أصل عظيم لمعرفة سائر العقائد ، وأس كبير لتحقيق ما يأتي من الفرائد ..".[١]

ويقول في موضع آخر : " وقد قال بعض الأئمة من حقق حدوث العالم بأصوله ، وعرف كيف يستدل به على وجود مولانا جل وعز ، فهو من الراسخين في العلم ، وممن يرفع في الجنان في درجات عالية ".[٢]

ويقول القاضي عبد الجبار : " ويبين هذا أن إثبات هذه الحوادث التي تدلنا على الله تعالى يتضمن الكلام في حدوث الأجسام وغيرها ، ويدخل في ذلك من دقيق المسائل ما لا يكاد يحسب ، بل ربما تعلق الكلام بذلك في الكلام في الجزء ، فإن قائلاً لو استدل على قدم الأجسام بأنها غير متناهية في العدد لكان إبطاله إنما يمكن بإثبات الجزء ، وكذلك لو أردت إثبات الصانع ،

---

(١) السنوسي . العقيدة الوسطى وشرحها . مرجع سابق . ص٨٧ .

(٢) المرجع السابق . ص١٠٨

فنازع من ذكرنا في أن القادر لا يقدر على الأعيان ، وأن تعلق القدرة يستحيل بالأعيان واختراعها ، وإنما تتعلق بالتأثيرات في الأعيان لوجب مكالمته ، و كذلك مكالمته في المدة والزمان والمكان إلى ما شاكل ذلك ، فلم يتكلم أصحابنا في دقيق المسائل عن استغناء ".(١)

ويقول : " فكثير من مسائل التوحيد والعدل وغيرها ينبني على أحكام كثير من الأعراض ؛ فإنك عند الكلام في أن الله تعالى موجود ، ترده إلى تعلق القدرة والإرادة وغيرهما ، وفي نفيك أن يكون المحدث للأجسام جسماً أو عرضاً ، ترده إلى أن الجسم إنما يكون قادراً بقدرة ، ومن هذه حاله لا يصح منه فعل الجسم ، ثم كذلك في كثير من الأصول على ما نجد بيانه ، فصار للكلام في إثبات هذه الأعراض فوائد كثيرة ظاهرة ".(٢)

وهكذا نجد أن الطريق الذي بدأ من قضية واحدة وهي أصل العالم ونشأته ، قد تشعب إلى متاهات لا قرار لها ، فأصبحت هذه القضية ملتقى جملة من الأصول العقدية الكبرى التي تضاربت فيها الآراء قديماً وحديثاً – وكل قضية منها آخذة بعنق أختها فالحديث عن واحدة منها يستلزم الحديث عن الأخريات – كان منها حدوث العالم وطريقة الاستدلال عليه وهل هو مخلوق بالإرادة والفعل الاختياري أم بطريقة الفيض والصدور واستلزام العلة للمعلول ، و الحوادث وهل لها أول أم لا أول لها ، وعلاقة ذلك بما بعده وهو صفات الله تعالى وأفعاله ، وإثبات النبوة والطريق الحق إلى ذلك ، وغير ذلك من المباحث .

والحقيقة أن عمق الاختلاف في المقدمات والنتائج أدى إلى الاختلاف في المسائل ذات الصلة بمشكلتنا ، فمن متوسع متشدد يرى أن المسألة لها علاقة بأصول عظيمة ولو تبعاً لسلسلة كبيرة من المقدمات إلى متساهل يرى أنه لا علاقة للمسألة بغيرها إلا نادراً .

من هنا جاء هذا المبحث للوقوف على المباحث والمسائل التي ادعى المفكرون أن العلم بها أو إثباتها يتوقف على العلم بحدوث العالم أو قدمه أو إثبات أحدهما .

وأود أن أنبه القارئ الكريم إلى أننا سنجد كثيراً من الأصول المتصلة بموضوعنا شديدة التداخل ببعضها البعض ، مما يصعب على الباحث التمييز بين المقدمة و النتيجة ، أو الأصل والفرع ، أقصد أي المسائل يتوقف على الآخر ، وفي هذا يقول الشيخ مصطفى صبري : " ومن

---

(١) الهمذاني . عبد الجبار . المحيط بالتكليف . مرجع سابق . ص٣٦

(٢) المرجع سابق . ص٣٨

هذا اعتبر الخلاف في حدوث العالم وقدمه ناشئاً من الخلاف في كونه تعالى فاعلاً بالاختيار أو فاعلاً بالإيجاب ، وقيل بالعكس أي أن الخلاف في هذا ناشئ من الخلاف في حدوث العالم وقدمه ، والحق أن كلاً من المسألتين له خطورته الخاصة زيادة على بينهما من شدة الاتصال ".[١]

والحق أن شدة اتصال المسائل ببعضها البعض ، تؤدي إلى صعوبة المفاضلة المسائل أيها الأصل وأيها الفرع ؟ وأيها الأثر وأيها المؤثر ؟.

وقبل أن أنتقل إلى مباحث هذا الفصل أنبه القارئ الكريم إلى أنني سأتناول مسائل هذا الفصل من جهة علاقتها بمبحث القدم والحدوث فقط ، بحيث أبين ما ذكر من دعوى أن هذه المسألة أو تلك لها صلة بمبحث القدم والحدوث ثم أبين صواب هذه الدعوى أو خطأها مستدلاً بآراء المتخصصين من غير أن أتطرق إلى تفصيل هذه المسائل ؛ لأن ذلك يخرج البحث عن سياقه ومنهجه .

---

(١) صبري . موقف العقل والعلم والعالم . مرجع سابق . ج٣ ص٣١٩

المبحث الأول : أثر مسألة القدم والحدوث في مباحث الإلهيات :

إننا لا نبالغ إذا قلنا : إن أهم الأسباب التي دعت المتكلمين للخوض في مشكلة الخلق ما رأوا من ارتباط شديد واتصال وثيق بين هذه المسألة ومسائل كثيرة في علم الإلهيات ، بل يكاد يكون هذا الأمر هو السبب الوحيد لتلك الحرب الشعواء التي شنها المتكلمون لنقض أركان الفلسفة من جذورها ، ذلك أنهم شعروا أن للمسألة خطورتها الشديدة بسبب امتداداتها وتشعباتها وصولاً إلى أعظم مباحث الإلهيات وهو إثبات الصانع ، وما يتبع ذلك من الكلام في الصفات ، ثم ما يتصل بذلك من خلق أفعال العباد ، إلى غير ذلك من مباحث الإلهيات .

من هنا كان لا بد أن أبين علاقة المسألة بهذه المباحث ، ثم أوضح مدى تأثيرها فيها ، وما أحدثته من انعكاسات عليها ، ثم أتحقق من صدق دعوى اتصال هذه المسألة ببعض تلك المباحث ، وذلك من خلال المطالب الآتية :

المطلب الأول : مسألة القدم والحدوث وعلاقتها بقضية إثبات الصانع :

تعتبر هذه المسألة الدافع الأساس للنقد الشديد الذي شنه المتكلمون على الفلاسفة لقولهم بقدم العالم ، حيث إن المتكلمين بنوا دليلهم في إثبات الصانع على القول بحدوث العالم ، وبذلك يكون التشكيك في الحدوث تشكيكاً في إثبات الصانع ، والقول بالقدم يستلزم العجز عن إثبات الصانع ، وهذا في الحقيقة ما نص عليه الغزالي في المسألة الرابعة من كتابه تهافت الفلاسفة ، حيث عنونها بقوله : " في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم " ، ثم قال : " الناس فرقتان : فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبهم في القول بالصانع . وفرقة أخرى هم الدهرية وقد رأوا العالم قديماً كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعاً ، ومعتقدهم مفهوم وإن كان الدليل يدل على بطلانه. وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له مع ذلك صانعاً ، وهذا المذهب بوضعه متناقض ، لا يحتاج فيه إلى إبطال ".(١)

---

(١) الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٥٥

فعلة تجرد المتكلمين للرد على الفلاسفة في قولهم بأزلية العالم أو قدمه بتلك الحدة التي تشهد عليها تصانيف الغزالي وغيره من المتكلمين ، أنهم اعتبروا هذه المشكلة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمشكلة فلسفية كبيرة هي مشكلة التدليل على وجود الصانع ، فقد بنى المتكلمون دليلهم على وجود الصانع على مقدمة الحدوث ، حيث ذهبوا إلى أن العالم لما كان حادثاً فلا بد له من محدث ، بالاستناد إلى ما يعرف بمبدأ الترجيح أو التخصيص – وهذا المحدث هو الله تعالى ، فلا غرو إذن إن هم أنحوا باللائمة على المشائين عامة وأرسطو خاصة (الذين نسبوا إليهم القول بالأزلية) لما زعموا أن إثبات وجود الصانع يبيت مستحيلاً متى سلمنا بأزلية العالم .

وفي ذلك يقول الشيخ مصطفى صبري : " اعلم أن المتكلمين علماء أصول الدين قد عنوا بمسألة حدوث العالم عناية عظيمة ، حتى شنوا على الفلاسفة القائلين بقدمه حرباً شعواء لا أغالي إذا قلت لا مثيل لها في أي مسألة خلافية بين الفريقين ، ومن الغفلة استكثار هذا التشدد من المتكلمين في الإنكار على مذهب القدم زعماً من المستكثر أن المسألة لا علاقة لها مباشرة بموضوع الإلهيات ، فكأنه يقول : " إن وجود الله مضمون عند الفلاسفة كما أنه مضمون عند المتكلمين ، وليكن العالم بعد ذلك ما كان ".(١)

والذي دفع المتكلمين لأن يقولوا : إن وجود الصانع يصبح مستحيلاً متى سلمنا بأزلية العالم، (وهو فحوى المسألة الرابعة من تهافت الفلاسفة) أن الفلاسفة قد بنوا دليلهم على وجود الصانع على ضرورة وجود علة للموجودات لا علة لها ، وإلا تسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وهو محال ، ودليلهم هذا فاسد من وجهين عند الغزالي : الأول أن الأجسام بحسب مقدماتهم قديمة فلم تكن بحاجة إلى علة ، والثاني أن التسلسل إلى ما لا نهاية ليس ممتنعاً بحسب مذهبهم ، ما داموا قد جوزوا حوادث لا أول لها (أي قديمة) وجوزوا خلود عدد غير متناه من النفوس (٢).

ولكن الفلاسفة ــ ويمثلهم ابن رشد ــ ، يجيبون عن هذه الحجة بتقييد المقدمتين اللتين يزعم الغزالي أن الفلاسفة بنوا عليهما دليلهم على وجود الصانع ، " فالفلاسفة لم يقولوا إن للموجودات علة بإطلاق ، بل ميزوا بين علل الأشياء الأربع : الفاعلة والصورية والمادية والغائية ، التي لا تنطبق عليها هذه المقدمة جميعاً على السواء ؛ وإلا لزم عنها أن لكل سلسلة

---

(١) صبري ، مصطفى . موقف العقل والعلم والعالم . مرجع سابق . ج١ ص ٢١٩ ، وأيضاً ج٣ ص ٣١٩

(٢) انظر : الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٥٥ ، وقارن : فخري . ابن رشد فيلسوف قرطبة . مرجع سابق ص٧٥

من هذه العلل علة أولى لا علة لها ، فيكون لدينا علل أولى أربع لا واحدة وهو خلف ، وكل ذلك تجاوز عنه الغزالي شططاً ".[١]

كذلك تسلسل العلل إلى ما لا نهاية يمتنع إطلاق القول فيه عند الفلاسفة ، فالتسلسل إلى ما لا نهاية ممتنع إذا كانت بالذات وعلى سبيل الاستقامة وكان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر ، كما في العلل الجوهرية ، ولكنه ليس ممتنعاً إذا كانت بالعرض وعلى سبيل الدور ، ولم يكن المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر ، مثل حدوث المطر عن الغيم والغيم عن البخار والبخار عن المطر ، فهذه العلل الدورية يمكن تسلسلها إلى ما لا نهاية ، وكذلك وجود إنسان عن إنسان إلى غير نهاية ممكن عندهم ، إذ تنتهي هذه العلل إلى علة أزلية أولى هي المحرك الذي لا يتحرك، وإلا لاستحال الحدوث أصلاً .[٢]

وهكذا فمسألة الخلق أو الإحداث إذن ومسألة الأزلية مسألتان منفصلتان كل الانفصال ــ حسب رأي الفلاسفة ــ ، فالتشبث بأزلية العالم لا يلزم عنه ضرورة إنكار للخلق أو الإحداث ، كما يرى الغزالي والمتكلمون عامة ، فمن شاء إبطال حجج الفلاسفة على الأزلية فعليه التذرع بغير هذا الضرب من الدليل الذي لا يخرج عن طور الأدلة السوفسطائية ؛ لأن حقيقة مذهب الفلاسفة هي أننا سواء أثبتنا قدم العالم أو حدوثه ، فللعالم فاعل قديم لا محالة .[٣]

و لذا نجد الآلوسي يرى أن عدداً من المتكلمين قد بدءوا التحول من فكرة الحدوث إلى فكرة الإمكان ، ويميل إلى أن ذلك بدأ ذلك في زمن الغزالي نفسه ، يقول حسام الدين الآلوسي : " فإننا نرى ابتداءً من الغزالي أن المتكلمين صاروا يعتمدون على مقولة الإمكان بدلاً من الحدوث ، وذلك لاقتناعهم بنقد الفلاسفة لهم بمثال البناء والبنّاء . أي بأن القول بأن الحاجة إلى الله هي لإحداث العالم فقط يجعل هذه الحاجة غير لازمة بعد إحداث الله للأشياء " [٤]، وهذا الكلام للآلوسي غير دقيق ؛ لأنه يجعل فكرة المتكلمين متطابقة مع فكرة الفلاسفة التي تزعم عدم حاجة العالم إلى الله تعالى بعد بداية الخلق ، وهي فكرة فاسدة منقولة عن أرسطو .

---

(١) انظر ابن رشد . تهافت التهافت . ج٢ ص٤٣١ ، وقارن : فخري . ابن رشد فيلسوف قرطبة . مرجع سابق ص٧٦

(٢) انظر : تهافت التهافت . ج٢ ص٤٣٣ ، وقارن : ابن رشد فيلسوف قرطبة . مرجع سابق ص٧٦

(٣) فخري . ابن رشد فيلسوف قرطبة . ص٧٥

(٤) الآلوسي . حوار بين المتكلمين والفلاسفة . ص٩٢ ـ ٩٣

وقد سبق لابن سينا أن قرر أن طريقته تثبت حاجة الممكنات إلى الله من جهتين جهة الحدوث وجهة الاستمرار في الوجود حيث قال : " إن كل حادث فله علة في حدوثه وعلة في ثباته ، ويمكن أن يكونا ذاتاً واحدة ".[١] كما أشار إلى أن طريقة الحدوث هي طريقة (ضعفاء المتكلمين) وهذا ما يميل إليه عدد من المتكلمين كالآمدي والرازي ، بل إن فكرة الإمكان قد بدأت – أصلاً – في الوسط الكلامي واستعارها الفلاسفة منه وليس العكس ، ومما يؤكد ذلك أن ابن تيمية نفسه يقول عنها إنها " مسروقة من طريق الحدوث الكلامية "[٢] ، و نجد الإمام الباقلاني في " التمهيد " – وقد مات قبل ابن سينا بربع قرن – يذكر فكرة الإمكان ، ويدعم بها دليل الجوهر والعرض القائم أصلاً على فكرة الحدوث .[٣]

وإذاً نحن نستطيع القول بأن المتكلمين بدءوا بالاعتماد على فكرة الحدوث وحدها ثم مالوا إلى الجمع بينها وبين فكرة الإمكان ، ثم آثروا الاعتماد على هذه الأخيرة ، ويبدو أن ابن رشد وهو من الفلاسفة الذين يعتقدون بقدم العالم ، كان حريصاً على عرض الدليل الذي يعتمد على فكرة " الحدوث " ثم القيام بنقده ، لكي يبين لنا أنه بالإمكان التدليل على وجود الله تعالى مع القول بقدم العالم ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالي قد ذهب في كتابه " تهافت الفلاسفة " إلى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين قالوا بقدم العالم وفي نفس الوقت قدموا أدلة على وجود الله تعالى . [٤]

وقد انتهى ابن رشد إلى تقرير أن دليلي العناية والاختراع هما " الطريقة الشرعية التي دعا إليها الشرع وأيدها الصحابة ونزلت بها الكتب ، كمااستطاع أن يستخلص منها عناصر برهانية ترتقي إلى مستوى أهل البرهان ، ذاهباً إلى أن الآيات القرآنية وإن كانت أدلة نقلية فإن هذا لا يمنع تأويلها بما يتفق ومنطق العقل ، وهذا في نظره ما يجب أن يكون عليه البحث الحقيقي لمعرفة الخالق .

---

(١) ابن سينا . النجاة . ص٢٣٧

(٢) ابن تيمية . منهاج السنة . ج١ ص٢٤٦ـ ٢٤٧

(٣) انظر : الباقلاني . التمهيد . مرجع سابق ص١٧ـ ١٩ ، وقارن : الشافعي . الآمدي وآراؤه الكلامية . ص١٨٦

(٤) مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٢٢٣ ، و انظر : ابن رشد . مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام للدكتور محمود قاسم . ١٩٦٤م . ط٢. تقديم وتحقيق محمود قاسم . مكتبة الأنجلو المصرية . ص٤٩

والشيء الذي يجب ملاحظته في هذا الدليل ، أن ابن رشد أراد أن يثبت فيه أن العالم الذي يعتبر مخترعاً لله لم يوجد بالمصادفة والاتفاق ؛ ولهذا نقد ابن رشد " الدهرية " على أساس إنكارها الصانع بقوله : " وأما مثال الدهرية ــ في هذا ــ الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى ، فمثال من أحس مصنوعات فلم يتعرف أنها مصنوعات بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته ".[١]

ومهما يكن من أمر فإن ابن رشد قد وفق في استدلاله على وجود الله تعالى بدليلي العناية والاختراع كل التوفيق ، إذ إنه استأنس بالقرآن الكريم يستنبط منه أدلته ، فهي بحق أدلة شرعية وعقلية في آن واحد ، ولعل في منهجه هذا ملاءمة للخاصة والعامة لاعتماده على البداهة ، في حين أن أدلة المتكلمين العقلية لا تصلح إلا لطائفة معينة من الناس وهم الخاصة .

ويبدو أن الإمام الرازي كان يميل في كثير من مراحل حياته إلى رأي ابن رشد ، حيث يقول : " ونختم هذه الفصول بخاتمة عظيمة النفع وهي أن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية ، إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي : أنها أقرب إلى الحق والصواب ، وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة ، وبسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات وكثرت السؤالات ، وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجع إلى طريق واحد ، وهو المنع من التعمق والاحتراز عن فتح باب القيل والقال ، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم على الأعلى والأسفل ، ومن ترك التعصب وجرب مثل تجربتي علم أن الحق ما ذكرته ".[٢]

ومن الواضح أن الرازي قد استمسك ببراهين القرآن لأنه رأى أن طرق المتكلمين والفلاسفة – وإن أفادت وأوصلت إلى المطلوب في بعض الأحيان – تفتح باب المجادلات والمناقشات والشكوك ، وهذا بحر عميق مظلم قل من يخرج منه سالماً ، وهو بعمله هذا شبيه بابن رشد الذي أعرض عن أدلة المتكلمين بما فيها من تفريعات وما تثيره من الشكوك والارتباطات واتجه إلى طريقة القرآن بفرعيها : الاختراع والعناية .[٣]

---

(١) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . مرجع سابق . ص٤٩

(٢) الرازي . المطالب العالية . ج١ ص٢٣٦ ، وقارن : الزركان . فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص١٩٨ .

(٣) الزركان . فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص١٩٩

وأصدق دليل وأوضحه على إثبات وجود الله تعالى تلك الآثار التي بثها في العالم شاهدة له بربوبيته ، ولا يزال هذا الدليل ولن يزال يثبت مكانته وكفاءته مع كل تقدم علمي ، فالكون كله من الذرة إلى المجرة ينبض كالجسم الواحد بحياة واحدة يتجلى فيها ترابط الأجزاء وتواصلها وتعاونها وتساندها تجلياً باهراً يخلق في نفوسنا ذلك الإلهام أو الإدراك المباشر لوجود الله الخلاق العظيم .

وقد استطاع ابن رشد ـــ رغم قوله بقدم العالم ـــ أن يستدل على وجود الله بأدلة تمتاز بوضوحها وبداهتها في نفسها ؛ لأنه لم يعتمد على الطرق التي كانت كما وصفها طرقاً عسيرة يصعب فهمها عند كثير من الناس ، فكيف إذن تجعل سبيلاً لتحصيل أشرف المطالب وهو الإيمان بالله تعالى ، وإن من الحرج أن نكلف العامة بتحصيل معنى الإمكان والحدوث والتغير والجوهر والعرض ، وغير ذلك مما يدخل في تركيب هذه الأدلة ، ثم نقول لهم : إنكم لا يصح إيمانكم إلا من هذا الطريق فنضيق عليهم رحمة الله ، ونصدهم عن سبيله ونكلفهم من الأمر ما لا يطيقون ، فطريقة المتكلمين تنفع مع من يعرف اصطلاحاتهم .[١]

بل لعل أولى من ذلك وأقرب إلى الفطرة وأضمن للوصول إلى الغاية أن تدعو الناس إلى ما أرشد إليه القرآن الكريم من النظر في ملكوت السماوات والأرض وما فيهما من عجائب تدل على عظيم قدرة الله تعالى وجليل نعمته ، وتشرح لهم ما أودع الله في الأشياء المختلفة من خواص ومنافع سخرها لهم ، وأنه وهب كل مخلوق من القوى والآلات ما يحتاجه في تحصيل قوته وحفظ حياته ، هذه هي طريق القرآن الكريم وهي عند من أنصف أهدى للقلوب وأشفى للصدور .

وإنصافاً للمتكلمين لا بد من الإشارة إلى أنه قد يكون سبب سلوكهم هذه المسالك الصعبة المعقدة أن خصومهم لم يقبلوا منهم الطرق القريبة في الاستدلال ولم يسلموا لهم بصحتها ، فاحتاج الأمر مع هذه النماذج إلى سلوك الطرق الطويلة في الاستدلال ؛ لأن مثل هذا النوع من الناس لا ينفعه غير ذلك ، فالأدلة العقلية منها الدقيق الغامض ومنها البين الواضح وقد يميل البعض إلى استعمال ما دق وغمض منها ولا يقنعه غير ذلك ، فلجوء المتكلمين إلى سلوك مثل هذه الطرق المعقدة في البحث والاستدلال كان في أوقات كثيرة اضطراراً مجاراة للخصم ورداً

---

(١) انظر : المرجع السابق . ص٣٨٥ . بتصرف .

عليه بمثل حجته وسلاحه ، فعذر المتكلمين في ذلك أن أدلة القرآن وطريقته تقنع المؤمنين به ، أما الجاحدون الذين لا يؤمنون بالقرآن الكريم فلا مناص معهم من سلوك مثل تلك الطرق .

ومن هنا فقد كان اهتمام المتكلمين بقضية الاستدلال على وجود الله تعالى بأدلتهم الكلامية دون الاستدلال بأدلة القرآن الكريم وإن كانت أصول أدلتهم ومادتها مستمدة منه لأنهم يخاطبون قوماً يرفضون النظر في القرآن الكريم ، فضلاً عن التسليم بأدلته ، ثم إن المتكلمين لم يهملوا ما جاء به القرآن الكريم ، ومراجعة التفاسير التي صنفها بعض المتكلمين تكشف عن هذا ، ولنضرب مثلاً لذلك بتفسير الكشاف للزمخشري ــ والتفسير الكبير ــ للرازي ــ ففي هذين التفسيرين نجد الوقوف بإخلاص عند كل آية تدعو إلى التأمل في حكمة الله وأنه لم يخلق شيئاً عبثاً ، ولكن كثرة الجدل كانت هي السبب في هذه المسائل التي امتلأت بها كتب علم الكلام وربما لو عشنا ظروفهم لقلنا ما قالوا .[١]

وبهذا يتضح أن إثبات وجود الصانع تعالى وعز لا يتوقف على إثبات حدوث العالم أو قدمه ؛ إذ كل من القائلين بالحدوث والقائلين بالقدم قد استطاعوا الاستدلال على وجود الصانع تبعاً لأصولهم ومناهجهم ، ــ وواضح أن إثبات حدوث العالم يعني إثبات وجود الصانع ، لكن إثبات وجود الصانع لا يعني إثبات حدوث العالم زماناً ــ كما يرى الفلاسفة ــ ، وإنما نشأت هذه الشبهة اعتماداً على بعض المسالك الصعبة والمعقدة في إثبات الصانع ، وقد كان الأولى أن يسلكوا المنهج الذي سلكه القرآن الكريم .

المطلب الثاني : مسألة القدم والحدوث وعلاقتها بقضية الصفات الإلهية :

لقد كان لمشكلة الخلق اتصال وثيق بجل مباحث الصفات الإلهية ؛ ذاك أن البحث في الصفات فرع عن البحث في الذات ، فأهمية قضية الصفات الإلهية تكمن في علاقتها بالذات الإلهية وما يجب لها من صفات الكمال ، وهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأهم عقائد الدين الإسلامي وهي عقيدة التوحيد الذي يمثل المطلب الأسمى لهذا العلم ، أضف إلى ذلك ما لهذه المسألة من تعلق بموضوعات الجبر و الاختيار ، وخلق الأفعال والسببية ، إلى غير ذلك من المسائل التي نعالجها على النحو الآتي :

---

(١) انظر : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٣٨٦ .

أولاً : علاقة الذات بالصفات وصلتها بمسألة القدم والحدوث :

تعتبر مشكلة ــ علاقة الصفات بالذات ــ مشكلة من المشكلات التي دار حولها الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ، بل قد اشتد الجدل حولها بين المتكلمين أنفسهم .

والواقع أنهم جميعاً متفقون على وصف الله سبحانه بما وصف به نفسه في القرآن الكريم ، لا ينكر أحد منهم شيئاً من ذلك ، وهم متفقون كذلك على أن القديم واحد ، ولكن النقطة التي فرقت بينهم هي كيفية حفاظ القديم على أحديته ووحدانيته مع وجوب اتصافه بصفات متعددة .

ويكاد يكون الاختلاف بين المتكلمين ــ الأشاعرة و المعتزلة ــ والفلاسفة اختلافاً في محاولة التوفيق بين أحدية القديم ووحدانيته واتصافه بصفات متعددة ، فالهدف واحد للجميع ، فالكل يقصد تنزيه الله تعالى عن الشريك والتركيب ، وإنما وقع الاختلاف في الصيغة

فالمعتزلة قد بالغوا في ذلك حتى ادعوا أنهم وحدهم المعنيون بالتوحيد ، والذب عنه من بين العالمين ، وأن الكلام في التوحيد كله لهم دون سواهم ، حيث رأوا أن زيادة الصفات على الذات تؤدي إلى تعدد القدماء ، والقدم أخص وصف الإلهية ، ودعاهم ذلك إلى أن ينفوا عن الله عز وجل الصفات الثبوتية ، فقالوا : إن الصفات عين الذات ، فالله عالم بذاته وقادر بذاته لا بعلم وقدرة زائدتين على الذات .

وقد استدلوا على نفي الصفات بأنها إما أن تكون حادثة ، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه في الأزل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات ، وهذا باطل بالاتفاق ، وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء ، وهو كفر بإجماع المسلمين ، وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالأكثر .[١]

وأجابهم الأشاعرة أنه لا يلزم تعدد القدماء ، إلا إذا وجد تغاير بين الذات والصفات ، والصفات هنا ليست عين الذات حتى يلزم نفيها ، ولا غير الذات حتى يلزم تعدد القدماء ، وخلاصة كلامهم أنهم يفسرون الغيرية بأن ينفك أحد الغيرين عن الآخر ، أي بأن يتصور وجود أحدهما بدون الآخر ، ويفسرون العينية بأن يتحد الشيئان في المفهوم ، بحيث يكون معنى أحدهما عين معنى الآخر دون تفاوت .

---

(١) انظر : الهمذاني . شرح الأصول الخمسة . ص١٢١، ١٢٧

فالصفات إذن ليست عين الذات لاختلافهما في المفهوم ، وليست غير الذات لأنه لا يتصور وجود أحدهما بدون الآخر ، ونظير ذلك يوجد في الجزء مع الكل ، فإنه لا يتصور وجود الجزء من حيث هو جزء بدون الكل وكذلك العكس ، فهما غير منفكين في الوجود ، مع أن مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر ، ولله المثل الأعلى .

وقد حاول الأشاعرة بهذا التفسير أن يدفعوا عن أنفسهم تهمة الوقوع فيما وقع فيه النصارى من القول بالأقانيم ، فقالوا : إن إثبات الصفات القديمة لا يستلزم التعدد ، لأنها ليست غير الذات وحتى لو سلم بأن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء فلا يلزم منه كفر ؛ لأن الكفر يكون في القول بتعدد ذوات منفصلة قائمة بنفسها ، والنصارى وإن لم يجعلوا الأقانيم القديمة ذوات ، لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا انتقال أقنوم العلم إلى بدن عيسى عليه السلام .[١]

أما الفلاسفة فقد ذهبوا إلى أن صفات المعاني مجرد اعتبارات ذهنية ليست زائدة على الذات[٢]، أما ابن رشد فيرى أن الصفات التي وردت في القرآن على أنها أسماء الله أو صفات ذاتية أو صفات أفعال لا يمكن أن توهم تعدداً في الذات الإلهية بحال ما ، والسبب في ذلك أنها تفضي دائماً إلى نفي صنوف النقص ، أو تدل على وجود صلة محددة بين الخالق والمخلوق . وينتهي من ذلك إلى القول بأنه لا فارق بينها وبين الذات ، وبأن هذا هو ما كان يريده الفلاسفة عندما خالفوا رأي الأشاعرة ، فهم لا ينكرون تعدد صفات السلب ، ولا ينفون وجود علاقات مختلفة بين الله وبين عباده ، فمثلاً يسمى الله سبحانه بأنه الأول إشارة إلى أن وجود الكائنات يأتي بسببه لأنه هو العلة في وجودها ، وإذن تدل صفة الأول على وجود صلة بين العلة ونتائجها ، أما صفة القدم فتدل على نفي وجود سابق له ، بينما تعبر صفة البقاء على نفي انقطاع وجوده ، ويمكن تفسير قولهم إنه وجود ضروري بأن ليس له سبب سابق له ، أما قولهم بأنه عقل فالمراد به أنه مجرد من المادة ، أي ليس جسماً ولا حالاً في جسم ، كذلك يفسر العلم والإرادة بأن الله لا يجهل ما يخلق ، ولا يحدث عنه شيء قسراً ، وهكذا تنتهي كل الصفات إلى الذات .[٣]

---

(١) انظر : التفتازاني . شرح العقائد النسفية . ص١٠٧ وقارن : رمضان . الباقلاني وآراؤه الكلامية . ص٤٨٣ ـ ٤٨٥

(٢) انظر : ابن سينا . النجاة . ص٢٥٠

(٣) قاسم . ابن رشد وفلسفته الدينية . ص١٣٠

ويرى ابن رشد أن الخلط في هذه المسألة بين الأشاعرة والمعتزلة جاء من عدم التفرقة بين عالمي الغيب والشهادة على النحو الذي ينبغي أن يكون ، فلا يمكن قبول رأي الأشاعرة فضلاً عن الدفاع عنه ؛ لأن الموجود الذي يوصف بصفات زائدة على ذاته يشبه النفس الإنسانية ضرورة ، فإن هذه الذات غير جسم ، وهي توصف بالحياة والعلم والمعرفة والقدرة والكلام والسمع والبصر ، ولكن هذه الصفات ــ في نظر ابن رشد ــ لا تنسب إلى الله وإلى الإنسان إلا بالاشتراك في الاسم ، فإذا قال الإنسان بتعدد صفات الله فذلك لأن عقله يقصر عن معرفة حقيقة الذات الإلهية وحقيقة صفاتها ، إذ لو علم حقيقة صفة من صفاته كالعلم مثلاً لكان إلهاً مثله ، أو لكان الإنسان كما يقول ابن رشد إنساناً أزلياً .(١)

ومن ناحية أخرى لا يرتضي ابن رشد وجهة نظر الأشاعرة لنفسه رأياً لأنها لا تتفق في ظنه مع الشرع ؛ لأنها توشك أن توصل الجمهور إلى البدعة والشك ، والمقصود بالجمهور هنا هؤلاء الذين يعجزون عن معرفة البراهين العقلية ؛ إذ لو قلنا للرجل العامي إن الصفات زائدة على الذات الإلهية فلربما خيل إليه أن الله جسم . (٢)

والذي لا شك فيه أن الأولى في هذا المقام هو الأخذ بما ورد في الكتاب العزيز والسنة النبوية المطهرة في مسألة الذات الإلهية وصفاتها ، ولذلك يقول ابن تيمية : " ثم القول الشامل في جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ، وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوزون القرآن والحديث ،... ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل "(٣)، ويقول في موضع آخر : " فإن الصفات كالذات ، فكما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس المخلوقات ، فصفاته ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقات ،... فالعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف ؛ فكيف يمكن أن تعلم كيفية صفة لموصوف لم تعلم كيفيته، وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة ، على الوجه الذي ينبغي لك ... ، ثم يضرب ابن تيمية مثالاً لجهل البشر بحقيقة الروح ، فقال : وهذه " الروح " التي في بني آدم قد علم العاقل اضطراب الناس فيها ، وإمساك النصوص عن بيان كيفيتها ؛ أفلا يعتبر العاقل بها

---

(١) انظر : ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . ص٥٩ ، وقارن : قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية . ص١٣٣

(٢) قاسم . ابن رشد وفلسفته الدينية . ص١٣١

(٣) ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم . رسالة الفتوى الحموية الكبرى . بدون : ت . ط١ . مطبعة دار الثقافة . الإسكندرية . ص٢١

عن الكلام في كيفية الله تعالى ؟ مع أنا نقطع بأن الروح في البدن وأنها تخرج منه وتعرج إلى السماء ؛ وأنها تسل منه وقت النزع كما نطقت بذلك النصوص الصحيحة ، لا نغالي في تجريدها غلو المتفلسفة ومن وافقهم ... فإذا كان هذا مذهبنا في حقيقة " الروح " وصفاتها فكيف الظن بصفات رب العالمين ؟ ".(١)

غير أنني أعود وأذكر أن المتكلمين قد اضطروا للخوض في تلك المسائل وبتلك المسالك الصعبة اضطراراً لا مناص منه ، وقد كانوا يرومون من ذلك الدفاع عن العقائد الإسلامية .

ثانياً : مسألة القدم والحدوث وعلاقتها بصفة الوحدانية :

يرى الإمام الغزالي أن صفة الوحدانية ذات صلة وثيقة بمشكلة ــ القدم والحدوث ــ ، فقد ربط بين القضيتين في المسألة الخامسة من كتابه ــ تهافت الفلاسفة ــ حيث عنونها بقوله : " في بيان عجزهم ــ أي الفلاسفة ــ عن إقامة الدليل على أن الله واحد ، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود ، كل واحد منهما لا علة له ".(٢) ثم ذكر الغزالي المسالك التي اعتمدها الفلاسفة في إثبات الوحدانية :

فالمسلك الأول : لو كانا اثنين ، لكان وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منهما ، ووجوب أحدهما إن كان له ذات لا يكون معه الآخر واجباً ، وإن كان له لعلة فإنه يكون معلولاً ، والمقصود بواجب الوجود ما لا علة له ، فلا بد لواجب الوجود أن يكون واحداً .

والاعتراض الذي وجهه الغزالي على هذا الدليل أن التقسيم خطأ ، فيقول : " لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس أحدهما علة للآخر ؟ فقولكم : إن الذي لا علة له لا علة له لذاته أو لسبب تقسيم الخطأ لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة ، فأي

---

(١) ابن تيمية . رسالة الفتوى الحموية الكبرى . ص٨٧ ، وانظر : التفتازاني ، أبو الوفا الغنيمي . علم الكلام وبعض مشكلاته . ١٩٨٧م . دار الثقافة . القاهرة . ص١٣٣- ١٣٤ ، وراجع النشار.نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ١٩٥٤م . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . ص١٤٩- ١٥١ ، وقارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٤٢٥

(٢) الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٦٠ ، وانظر : ابن سينا . النجاة . ص٢٢٧.

معنى لقول القائل : إن ما لا علة له لا علة له لذاته أو لعلة إذ قولنا : لا علة له سلب محض والسلب المحض لا يكون له سبب ، ولا يقال فيه : إنه لذاته أو لا لذاته ".[١]

المسلك الثاني : إذا فرض واجبا الوجود لكانا متماثلين أو مختلفين ، فإن كانا متماثلين فلا يعقل التعدد والاثنينية ، كالسوادين في مكان وزمان واحد ، فإنهما سواد واحد ، وإلاّ جاز في حق كل شخص أنه شخصان ، وإن كانا مختلفين كانا مركبين ، ومحال أن يكون واجب الوجود مركباً .

والاعتراض الذي وجهه على هذا المسلك : أن المتماثلين لا يتصور تغايرهما ، لكن هذا النوع من التركيب ليس محالاً في المبدأ الأول ؛ لأنه لا برهان عليه ، ثم إن الفلاسفة ينفون الكثرة عن الله من كل وجه " ومع هذا فإنهم يقولون للباري : إنه مبدأ وأول وموجود وجوهر وواحد وقديم وباق وعالم وعقل وعاقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشوق لذيذ وملتذ وجواد وخير محض ، وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من العجائب "، والعمدة في فهم مذهبهم رد هذه الأمور جميعاً إلى السلب والإضافة [٢].

وقد نبه ابن رشد إلى أن المسلك الأول في التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا وليس مسلكاً لأحد من قدماء الفلاسفة ، وهو " مؤلف من مقدمات عامة تكاد تكون معانيها مقولة باشتراك فيدخلها من أجل ذلك المعاندة كثيراً ".[٣]

أما المسلك الثاني فيرى ابن رشد أن الغزالي بنى فيه القول على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ ، " لأنه يعتقد أن الإنية ــ وهو كون الشيء موجوداً ــ شيء زائد على الماهية خارج النفس ، وكأنه عرض فيها ".[٤]

والحقيقة أنه لا خلاف بين جميع المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين حول كونه تعالى واحداً ، وإنما الخلاف حول طريق إثبات ذلك ، فاختار الفلاسفة الطريق المبني على أن مفهوم واجب الوجود نفسه يحيل وقوع الشركة فيه ، وهو يتفرع إلى شعبتين : الأولى : لو وجد واجبان

---

(١) تهافت الفلاسفة . ص١٦٠

(٢) المرجع السابق ص١٦١

(٣) ابن رشد . تهافت التهافت . ج٢ ص٤٦٣

(٤) ابن رشد . تهافت التهافت . ج٢ ص٤٨٠ ـ ٤٨١

لاشتركا في الوجوب واختلفا في غيره ، فيكون كل منهما مركباً ، ويصيران ممكنين محتاجين إلى مركب . والثانية : إذا اتفقا في شيء واختلفا في آخر كان في ماهية كل منهما جزء قابل هو المعنى المشترك ، وجزء فاعل هو المخصص ، مع أن الواجب بالذات يجب أن يكون واحداً من كل وجه ، وحقيقته عين ذاته ، ولا تركيب فيه بحال ما لا حداً ولا كماً .[١]

وقد رد المتكلمون على أصل فكرتهم بأن وجوب الوجود وصف سلبي لا يعني أكثر من عدم الافتقار إلى الغير ، فالاشتراك فيه لا يؤدي إلى التركيب ، ووجود صفات أخرى لا يؤدي إلى ما فهموا من وجود شيء قابل وآخر فاعل ، فإن هذه الصفات لا تحتاج إلى فاعل ، بل هي تستند إلى الذات الواجبة نفسها ، والمحذور إنما هو الاحتياج إلى علة فاعلة من خارج الذات .[٢]

والمتكلمون يعارضون هذا الاستدلال لسببين : أحدهما : أن المبالغة في تصور معنى الوحدة قد تفضي إلى إنكار قيام الصفات بالذات ، مع أن طريق الإثبات لا بد منه لمعرفة الله عز وجل ، وثانيهما : أنه (أي الاستدلال الفلسفي) يحتوي في نظرهم على دور أو مصادرة على المطلوب في مجالين هما : نفي الصفات ، وإثبات الوحدانية " فالقوم يعتمدون في نفي الصفات على ثبوت الوجوب بالذات ، وهو يعني عندهم الوحدة من كل وجه ، ويعتمدون في إثبات الوحدة على بطلان الصفات ، وهذا دور ممتنع " .[٣]

وقد رد على هذا الدليل كثير من المتكلمين كالآمدي و الرازي وغيرهما ، وقد اعتمدوا جميعاً على ما يعرف بدليل التمانع الذي رأوا أنه المذكور في الآية الكريمة : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[٤]وهو يقوم على افتراض تعلق إرادة الإلهين بشيء واحد أحدهما يريد إيجاده والآخر إعدامه ، أو يريد أحدهما تحريكه والآخر تسكينه ، فإن نفذت إرادة كل منهما

---

(١) انظر ابن سينا . النجاة . ص٢٢٧ ، وانظر له أيضاً : الإشارات والتنبيهات . ج٣ ص ٤٥٦ ـ ٤٦٨

(٢) انظر : الآمدي . أبكار الأفكار . ج١ ص٥٢٣

(٣) انظر : الآمدي . غاية المرام . ص٤٣ ، وقارن : الشافعي . الآمدي وآراؤه الكلامية . ص٣٠٩

(٤) سورة الأنبياء . الآية رقم : (٢٢)

اجتمع النقيضان ، وإن لم تنفذا ارتفعا ، وكلاهما محال ، وإن نفذت إرادة واحد منهما أدى ذلك إلى عجز الآخر فلا يكون إلهاً .[١]

ولعل ابن رشد هو أقوى من وجه النقد لهذا الدليل في كتابه (مناهج الأدلة) من نواح عدة ، أبرزها أنه غير مقنع للعامة الذين قد يتساءلون : ولماذا لا يتفق الآلهة فيما بينهم على توزيع العمل وهو أليق بهم من الخلاف ؟ كما أنه ليس هو الدليل الذي تضمنته الآية ، فقد تخيل المتكلمون أن القياس الذي تحويه شرطي منفصل ، فعددوا فيه الاحتمالات وكرروها ، مع أن الأمر لا يعدو احتمالاً واحداً يفضي لنتيجة واحدة تشهد بها التجارب الإنسانية الواقعية ، هي أنه لو تعدد الخالقون لاختل نظام العالم ، وهو قياس شرطي متصل ، وينبه ابن رشد إلى أن الفرق كبير بين القياسين.[٢] ويوضح الدكتور محمود قاسم ذلك بأنه الفرق بين الطريقة العلمية الفرضية الاستنتاجية ، والطريقة الجدلية العقيمة التي تبدد الجهود وتثير الشكوك .[٣]

والملاحظ أن الاعتماد على هذا الدليل لا ينسجم تماماً مع أصول كل من المعتزلة والأشاعرة ؛ ولذا نجد الآمدي ينتقد هذا الدليل من حيث إن فرض الاختلافات يقوم على تجويز تعلق إرادتيهما مجتمعتين بالتحريك والتسكين لشيء واحد ، وهذا محال في ذاته وليس مما يسلمه الخصوم ، فلا يكون متعلقاً للقدرة ولا للإرادة فضلاً عن أن قولهم بالعجز القديم المفضي لقدم المعجوز عنه يعارض قولهم بقدم القدرة وحدوث المقدورات وهو يرى في الأبكار " أن التخلص من هذا النقد صعب جداً ، ثم يقول : " وعسى أن يكون عند غيري جوابه ".[٤]

ويعتبر الآمدي أول أشعري قام بإنزال هذا الدليل عن رتبة الاحتجاج ، فقد اعتمد الأشاعرة جميعاً عليه منذ الأشعري حتى الرازي الذي استند عليه في أكثر كتبه [٥]، أما الغزالي فقد جمع

---

(١) انظر : الجويني . الشامل في أصول الدين ص١٧٣ ، والرازي . معالم أصول الدين . ص٧٩ ، والماتريدي . التوحيد . ص١٨ والهمذاني . شرح الأصول الخمسة . ص١٨٦ ـ ١٨٧ ،

(٢) انظر : ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . ص٥١

(٣) قاسم . ابن رشد وفلسفته الدينية . ص١٠٦

(٤) انظر : الآمدي . غاية المرام . ص١٣٨ ، وأبكار الأفكار . ج١ ص٥٢٨

(٥) انظر له . معالم أصول الدين ص٧٩ ، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . ص٢٧٩ ، والإشارة في أصول الكلام . ص٢٣٤

في " الاقتصاد " بين فكرة الكمال وفكرة التمانع في استدلاله على الوحدانية ، واكتفى بالاستدلال بالنقل في " إلجام العوام ".[١]

وقد تعرض هذا الدليل بعد نقد ابن رشد والآمدي لنقد ابن تيمية وأتباعه الذين يرون أنه وإن كان صحيحاً ، فليس هو الدليل الذي تتضمنه الآية الكريمة ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** ﴾[٢] وأمثالها ، فهم يرون خلافاً لابن رشد – أنها لا تتعلق بتوحيد الربوبية بل بتوحيد الألوهية ، فإن أمور العالم لا تنتظم إلا بالعبادة والخضوع لإله واحد ، أما الدليل على ما يريدونه من وحدة الرب الخالق ففي الآية الكريمة ﴿ **مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ** ﴾[٣] فانتظام أمر العالم دليل على أن خالقه ومدبر أمره واحد .[٤]

كما أننا نجد عند التفتازاني اعتراضاً شبيهاً بما ذكره ابن رشد ، ورتب عليه أن هذا الدليل خطابي إقناعي لا برهاني ، ولا بأس أن يحتوي القرآن الكريم على ذلك أحياناً ،[٥] كما أن نصير الدين الطوسي يرى أن دليل الفلاسفة في امتناع وجود واجبي الوجود لذاتهما أفضل من هذا الدليل الذي إن صح فهو يدل على امتناع وجود إلهين متساويين تماماً ، مع أن قول أكثر المشركين هو آلهة متعددة مع قدرة الأعلى منها على منع الأدنى مما يريده دون عكس ، وهذا الدليل لا يفيد امتناعه.[٦]

والذي يتضح لنا مما سبق أن دعوى توقف إثبات الوحدانية على القول بالحدوث أو القدم غير صحيحة ، فلقد استطاع عدد كبير من العلماء إثبات صفة الوحدانية لله تعالى دون اللجوء

---

(١) انظر : الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد . ص١٠٣ ـ ١٠٨ ، وكذلك ، إلجام العوام عن علم الكلام . مرجع سابق . ص٣٣٤ . وقارن : الشافعي . الآمدي وآراؤه الكلامية . ص٣١١

(٢) سورة الأنبياء . الآية رقم : (٢٢)

(٣) سورة المؤمنون . الآية رقم : (٩١)

(٤) انظر . ابن تيمية . درء تعارض العقل والنقل . ج٥ ص١٦٠ وما بعدها ، وانظر : ابن أبي العز الحنفي . شرح العقيدة الطحاوية . ١٩٨٤م . ط٨. المكتب الإسلامي . بيروت . ص٨٧

(٥) انظر : التفتازاني . شرح العقائد النسفية . ص٨٩

(٦) انظر . الطوسي . شرح المحصل . ص٢٨٠ ، وقارن الشافعي . الآمدي وآراؤه الكلامية . ص٣١٣ .

إلى الأدلة التي اعتمدها المتكلمون أو الفلاسفة ، والذي أراه أن أولى الأدلة التي يمكن الاعتماد عليها في إثبات وحدانيته تعالى هي الأدلة الشرعية السمعية .[١]

ثالثاً : صفة العلم وعلاقتها بمسألة القدم والحدوث :

تعتبر مسألة "العلم الإلهي" من المسائل الكبرى التي فرقت بين مفكري الإسلام ، وكانت موضوع نقاش وصراع طويلين بين المتكلمين والفلاسفة فهي من المسائل الثلاث التي من أجلها كفر الإمام الغزالي الفلاسفة .

ومن المعلوم أن أرسطو قد نفى عن المحرك الأول علم ما في هذا العالم الأرضي ، من أحداث وجزئيات ، وعلل ذلك بأن المحرك عقل محض ، وهذا يقتضي أن يكون موضوع علمه أسمى المعلومات ، ومعلوم أن ذاته هي أسمى الموجودات ، فلم يكن بد من أن يقتصر علمه على ذاته ، فإنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل ــ عندهم ــ ما هو أدنى رتبة منه في الوجود ، فكيف يعلم من هو منزه عن كدر المادة ما في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية ، من غير أن ينقص من صفاته شيء ثم لو قلنا إن له علماً بالأشياء الخارجة عن ذاته لوجب أن يكون علمه مستفاداً منها . فصار المبدأ الأول محتاجاً إلى غيره لكي لا يكون عالماً وهذا لا يناسب جلال ذاته .[٢]

فالعلم الإلهي إذن ــ عند أرسطو ــ لا يتعلق إلا بذات واجب الوجود ، ووظيفته الدائمة هي التأمل في ذاته ومشاهدته نفسه ، ولا علم له بالجزئيات الحسية ، ولا بالجواهر العقلية المتكون منها عالم المفارقات .

ويرى كثير من العلماء أن فلاسفة الإسلام – الفارابي وابن سينا – قد تابعوا أرسطو في القول بهذا الرأي ؛ لأنهم أيقنوا أن الذي حمل أرسطو على القول به هو إفراطه في تنزيه "المحرك الأول" عن الاتصال بنقائص عالم الحس ، غير أن ابن سينا قد رأى مدى مجافاة هذه النظرية لروح الإسلام ، فقال مخففاً من حدتها : إن الله يعلم الأشياء الجزئية بعلم كلي ، أي إنه يعلم القوانين العامة فقط دون أن يتعلق علمه سبحانه بكل حادثة جزئية على حدة ، وقد أراد

---

(١) وقد بين هذا عدد من العلماء . انظر : الرازي : معالم أصول الدين . ص٧٩ ، والطوسي . تلخيص المحصل . ص٢٨٠ ، والغزالي . إلجام العوام .ص٣٣٤ .

(٢) غلاب ، الفلسفة الإسلامية في المغرب . بدون : ت . ط . ص٨٠ ـ ٨١ ، وقارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٤٢٨

تبرير هذا الرأي الغريب فقال : إن علمه تعالى لا يمكن أن يتعلق بالأمور الحادثة ؛ لأن كل ما يخلو عن الحوادث فهو حادث كذلك ، وليس بعجيب بعد هذا الخلط أن نرى الإمام الغزالي يتخذ مسألة العلم الإلهي لدى فلاسفة المسلمين سبيلاً إلى الحكم بتكفيرهم ورميهم بالخروج عن مبادئ الإسلام ، تلك المبادئ التي تقرر وتؤكد خير تأكيد أن الله أحاط بكل شيء علماً ، تلك هي مشكلة العلم الإلهي ، كما يحكيها الغزالي عن الفلاسفة ، ومن أجل هذا حمل الغزالي عليهم حملة شعواء ، فرماهم بالكفر ، لأن نفي علم الله بالموجودات إنكار لما علم من الدين بالضرورة .[(١)]

أما ما يقوله ابن سينا في العلم الإلهي فيبينه النص الآتي : " فأما كيفية ذلك ـــ أي علمه للأشياءـــ فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه ، وقد بينا هذا ، فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية ، فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات ؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أعني من حيث لها صفات ، وإن تخصصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها شخصاً ، فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها ، لكنها لكونها مستندة إلى مبادئ كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية ، وقد قلنا : إن من هذا الإسناد قد نجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليها ، فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضاً كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل ، وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له ، ككرة الشمس مثلاً أو كالمشتري ، وأما إذا كان منتشراً في الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء سبيل إلا أن يشار إليه ابتداء على ما عرفته ، ونعود " فنقول " : وكما أنك إذ تعلم الحركات السماوية كلها فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه ، ولكن على نحو كلي لأنك تقول في كسوف ما إنه كسوف يكون بعد زمن حركة كوكب كذا من موضع كذا شمالياً بصفة كذا ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق عليه أو متأخر عنه مدة كذا – ، وكذلك حال الكسوفين الآخرين حتى لا يبقى عارض من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ولكنك علمته كلياً ؛ لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات

---

(١) انظر : قاسم ، محمود . ابن رشد وفلسفته الدينية . مرجع سابق ص١١٩

كثيرة كل واحدة منها تكون حاله تلك الحال ، لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه ، وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل ".[(١)]

فهذا هو النص الذي يتحدث فيه ابن سينا عن علم الله تعالى ، وقد فسره الإمام الغزالي بقوله : " يزعم ــ ابن سينا ــ أن الله يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضي والحاضر والمستقبل ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي ، وتغير حال المعلوم يوجب تغير الذات العالمة ، ككسوف الشمس مثلاً فإنه يُعلم قبل حصوله بأنه معدوم ، وحال حصوله بأنه كائن وبعد حصوله بأنه كان وليس كائناً الآن ، وبما أن التغير محال على الله تعالى فهو بزعم الفلاسفة لا يختلف حاله في هذه الأحوال الثلاثة ، وهو يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، علماً يتصف هو به في الأزل ، فلا يعزب عن علمه شيء ، لكن علمه بهذه الأحوال قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيراً في ذاته .

فجميع الحوادث منكشفة للباري انكشافاً واحداً متناسباً لا يؤثر فيه الزمان ، وفيما يخص الأشياء المنقسمة بالمادة والمكان كأشخاص الناس والحيوانات فهو يعلمها بشكل كلي كأن يعلم الإنسان المطلق بعوارضه وخواصه وقواه ، أما شخص زيد مثلاً فلا يعلم عوارضه ؛ لأنها داخلة في المحسوسات ، فلو أطاع زيد الله أو عصاه لم يكن الله عالماً بما يتجدد من أحواله بل يلزم من قول الفلاسفة أن يكون محمد قد تحدى بالنبوة ، والله لا يعلم في تلك الحالة أنه تحدى بها ؛ لأنه يعلم فقط أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفاته يجب أن تكون كذا ، أما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه وهذه قاعدة اعتقدوها ، واستأصلوا بها الشرائع ".[(٢)]

وشبيه بهذا النص ما ورد في الإشارات لابن سينا ، وقد فسره كل من الرازي والطوسي تفسيراً شبيهاً بتفسير الغزالي ، والحقيقة أن فهمهم للنص غير متعين فيه ، بل هناك متسع لفهم سواه ، وفي هذا يقول الشيخ محمد عبده في شرحه على العقائد العضدية نقلاً عن الشيرازي : (إن اعتراضه – يعني الطوسي – وارد على فهمه هو من كلام الشيخ – يعني ابن سينا – لا على مراد الشيخ ، كما حققناه من أن العلم بالجزئيات المتغيرة إنما يكون متغيراً لو كان ذلك العلم زمانياً ، أي مختصاً بزمان دون زمان ؛ ليتحقق وجود العلم في زمان وعدمه في زمان

---

(١) ابن سينا . النجاة . مرجع سابق . ص٢٤٧ ـ ٢٤٨

(٢) انظر الغزالي . تهافت الفلاسفة . مرجع سابق . ص٢٠٦ وما بعدها .

آخر كما في علومنا ، وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلاً وأبداً بأن زيداً داخل في الدار في زمان كذا وخارج منها في زمان كذا بعده أو قبله ــ بالجمل الاسمية ــ لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة فلا تغير أصلاً ؛ لأن جميع الأزمنة كجميع الأمكنة حاضرة عنده تعالى أزلاً وأبداً ، فلا حال ولا ماضي ولا مستقبل بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى ، وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث تغيرها ، لا يكون إلا بالآلات الجسمانية فممنوع ، بل إنما هو بالقياس إلينا).[١]

وظاهر أن هذه نزعة أخرى تحاول أن تفهم النص على خلاف ما فهمه الغزالي ومن وافقه ، ويعلق " الشيخ محمد عبده " على هذه المحاولة بقوله : (وكلام الشيخ – يعني ابن سينا – على هذا الحمل من أحسن الكلام في هذا الباب ، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة ، وهذا الذي قد اشتهر عنهم شيء أخذ من ظاهر عباراتهم ، وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلاً ، فرجموا غيراً بظن علم ، بل صريح عبارة الشيخ " أبي نصر الفارابي " في " الفصوص " أنه يعلم الجزئيات الشخصية ، على وجه شخصيتها ".[٢]

ونص عبارته : " كل ما عرف سببه من حيث أوجبه فقد عرف ، وإذا رتبت الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب ، فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهرية الأول ، ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها داخلة في الزمان والآن بل عن ذاته ، والترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية ، فعالم علمه بذاته هو الكل التام لا نهاية له ولا حد ، وهناك الأمر . وقال في الفص الذي يليه : علمه الأول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثاني عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته ".[٣]﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ﴾[٤]

فهذان لونان من الأفهام ، حاولا أن يفسرا النص ويشرحاه ، وهما متضاربان متباينان ، ولم أر بأساً في أن أطيل بذكرهما ، فإن الأمر جد خطير .[٥]

---

(١) عبده . حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني للعقائد العضدية . ج٢ ص٣٥٣-٣٥٤

(٢) المرجع السابق نفسه .

(٣) الفارابي . كتاب الفصوص . ص٥ ، (والمراد من علمه " الأول " علمه بذاته ، ومن علمه " الثاني " علمه بغيره) . وقارن : حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني للعقائد العضدية . ج٢ ص٣٥٣-٣٥٤

(٤) سورة الأنعام . الآية رقم : (٥٩)

(٥)انظر : تعليق سليمان دنيا على تهافت الفلاسفة للغزالي . هامش ص٢١٠ - ٢١١

لقد حاول ابن سينا أن يوفق بين الفلسفة والدين في مسألة العلم الإلهي فقال : إن الله يعلم ذاته كما هو مذهب أرسطو وزاد عنه لإرضاء عقيدته الدينية فقال ويعلم غيره ، فالله في نظره يعلم ذاته وغيره ، وفي هذا يقول الدكتور غرابة : " فابن سينا وإن تابع أرسطو في القول بأن الله يعلم ذاته ، إلا أنه تحت تأثير الرغبة في إرضاء الدين أيضاً لم يقصر علم الله على ذاته كما فعل أرسطو ، بل راح يؤكد في شدة أن الله يعلم ذاته وغيره ".[١]

فيكون رأي ابن سينا في هذه المسألة قائماً على أساسين هما : " أن الله سبحانه يعلم كل شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة ، وأن علم الله بالجزئيات ليس علماً زمانياً ، وإنما هو علم على نحو كلي ، وقد نبه الشيخ الرئيس على أن فهم هذه الفكرة ، وتصور علم على نحو كلي يحيط بكل المعلومات مما يحتاج إلى لطف قريحة فقال : " بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة ".[٢]

فابن سينا يعترف بأن مسألة "علم الله بالجزئيات" مسألة عويصة ، إذ إن الدين ينص صراحة على أن الله يعلمها ، ومع ذلك لا نستطيع أن نقول : إن الله يدرك الجزئيات كما ندركها نحن ، أي بعلم ناشئ عنها ومن حيث هي مقترنة بالزمان ، فلو أدركها الله – سبحانه – كذلك لكان منفعلاً عنها ولها تأثير فيه من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يعلمها بعد حدوثها إلا إذا كانت فيه قوة أن يعلمها قبل حصول العلم بها مع أنه واجب الوجود من جميع جهاته ، وأيضاً فنحن ندرك الجزئيات من حيث هي مشخصة ومقترنة بالزمان ، ولا يمكن أن يعلمها الله على هذا الوجه ؛ لأن العلم عبارة عن صورة مقدرة عند العالم تستلزم إضافته إلى معلوم معين ، فلو تغير ذلك المعلوم لتغيرت تلك الإضافة وهذه الصور قطعاً ، فعلمنا "بزيد" في الدار يختلف عن علمنا بعد خروجه ، فتغير المعلوم يؤدي إلى تغير العلم ، فلو علم الله الجزئيات من حيث هي موضوع للتغير ومقرونة بالزمان لأصبح موضوعاً للتغير وهو محال عليه .[٣]

فالقول إذن بأن الفلاسفة أنكروا علم الله بالجزئيات تهمة غير صحيحة ، بل الصحيح أنهم يقولون : إنه تعالى يعلم كل شيء ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، إلا

---

(١) غرابة . ابن سينا بين الدين والفلسفة . ص٩٣ وقارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٤٣٠

(٢) ابن سينا . النجاة . مرجع سابق . ص٢٤٧ . وقارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٤٣٠

(٣) انظر : غرابة ص٩٨ ـ ٩٩ بتصرف . وقارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٤٣٠

أن علمه بها على وجه كلي مقدس عال عن اعتبار الزمان . إذ العلم الزماني يلزمه تغير العالم . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لا يمكن أن يتعلق علمه بالجزئيات المشخصة على نحو جزئي ، لأن ذلك لا يكون إلا عن طريق الإحساس ، والإحساس يحتاج إلى آلات جسمانية ، والله سبحانه منزه عن ذلك .(١)

تلك هي مشكلة العلم الإلهي كما وصلت إلى علم ابن رشد ؛ فسلك في حلها مسلكاً فريداً ، عندما بين أنها مشكلة مزعومة ؛ لأن الفلاسفة السابقين لم يفرقوا تفرقة حاسمة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني ، أي لم يستخدموا طريقة التنزيه على النحو الذي كان ينبغي لهم أن يفعلوه ، ولما لم يفطنوا إلى ضرورة هذه التفرقة أخذوا يطبقون على العلم الأول بعض أوصاف العلم الثاني ، مما زاد المشكلة غموضاً ، وأدى إلى اضطراب تفكيرهم فيها .

ولهذا يرى ابن رشد أن من الواجب ألا يصرح للجمهور بأن علم الله قديم أو حادث ، وإنما ينبغي أن يقال لهم : إنه لا سبيل إلى المقارنة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وعبارته : " فإذن من الواجب أن نقر هذه القاعدة على ما وردت ، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم حديث ولا بعلم قديم ، فإن هذه بدعة في الإسلام ".(٢)

وابن رشد في حرصه على تنزيه الخالق سبحانه ــ فيما يتعلق بصفة العلم ــ ينفصل عن المتكلمين وعن الفلاسفة ويرى أن المشكلة زائفة برمتها ؛ لأنها نتيجة لقياس الغائب على الشاهد ، أي قياس علم الله على علم الإنسان ، وهذا في نظره يعد خطأ ، وهو يرى أيضاً أن من الخطأ الذهاب مع الغزالي كمتكلم أشعري في قوله : بأن الفلاسفة يرون " أن الله لا يعلم الجزئيات أصلاً إذ إنهم يذهبون إلى أنه يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود ، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل ، فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول

---

(١) انظر مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٤٣٤

(٢) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . مرجع سابق . ص٥٤ ، وقارن قاسم . ابن رشد وفلسفته الدينية . مرجع سابق ص١٢٠ ـ ١٢١

باشتراك الاسم المحض ... ولهذا ليس ههنا حد يشمل العلمين جميعاً كما توهمه المتكلمون ".(١)

ومفاد ذلك أن الفلاسفة لا يعتقدون في علم الله بالجزئيات ما يعتقده جميع الناس اليوم .(٢)

وإذن فالقول بأن الله لا يعلم الجزئيات لأن ذلك يوجب تغيراً في ذاته تعالى قول خطأ يرجع إلى قياس الغائب على الشاهد ، فالفلاسفة السابقون لم يفرقوا – في رأي ابن رشد – تفرقة حاسمة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني ، أي لم يستخدموا طريقة التنزيه على النحو الذي كان ينبغي لهم أن يفعلوه ، ولما لم يفطنوا إلى ضرورة هذه التفرقة أخذوا يطبقون على العلم الأول بعض أوصاف العلم الثاني ، في حين أن العلم القديم يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث ، مما زاد المشكلة غموضاً وأدى إلى اضطراب تفكيرهم فيها .

يقول ابن رشد : " فإنه لا أجهل ممن يعتقد أن علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق إلا من باب الكمية فقط ، أعني أنه أكثر علوماً فقط ، وهذه كلها أقاويل جدلية ، فالذي يعتمد عليه أن علم الله تعالى واحد ، وأنه ليس معلولاً عن المعلومات بل هو علة لها ، والشيء الذي أسبابه كثيرة هو لعمري كثير ، وأما الشيء الذي معلولاته كثيرة فليس يلزم أن يكون كثيراً بالوجه الذي به المعلولات كثيرة ، وعلم الله لا شك في أنه انتفت عنه الكثرة التي في علم المخلوق كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم ، والمتكلمون يضعون هذا من أصولهم ".(٣)

ثم ينتهي ابن رشد إلى رأي له وجاهته في نظريته عن العلم الإلهي ، وهو أن العلم القديم يتعلق بالموجودات على نحو يختلف عن تعلق العلم المحدث بها ، وفي هذا يقول : " والذي ينحل به هذا الشك هنا هو أن يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود ...، لا إنه غير متعلق أصلاً كما حكي عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك : إنه سبحانه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها ، إذ كان علة لها لا معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث ، وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به، إذ قد أدى البرهان إلى أنه سبحانه عالم بالأشياء ؛ لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم لا من جهة أنه موجود فقط ، أو موجود بصفة كذا ، بل من جهة أنه عالم ، كما

---

(١) ابن رشد . فصل المقال . مرجع سابق . ص١١

(٢) انظر : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٤٤٤ ، وانظر : قاسم ، محمود . نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توماس الأكويني . بدون ط . مكتبة الأنجلو المصرية . ص٢٤٦

(٣) ابن رشد . تهافت التهافت . ج٢ ص٥٤٥

قال سبحانه : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[(١)] ، وإذا كان البرهان قد أدى إلى أنه سبحانه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث ، فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف ، وهو " العلم القديم " الذي لا يتصف به سوى الباري سبحانه ".[(٢)]

وحقيقة ليست مشكلة العلم الإلهي ، كما وضعها الفلاسفة وكما حاول المتكلمون حلها إلا مشكلة أسيء وضعها ، إذ كيف يجوز للإنسان أن يتساءل إذا كان علم الله خاصاً أم عاماً ، وإذا كان قديماً أم حادثاً ، ما دام هذا العلم يختلف اختلافاً جوهرياً عن علم الإنسان ؛ لأنه السبب في وجود كل شيء ، بينما نرى العلم الآخر مسبباً عن وجود الأشياء ؟ فبأي حق أو منطق نقارن بين علمين بينهما هذا التضاد التام ؟ .[(٣)]

وهكذا يتبين مدى ارتباط صفة العلم بقضية خلق العالم ، بعد ملاحظة ما دار بين المتكلمين والفلاسفة من خلاف حول " العلم الإلهي " ، فالكل متفقون على أن علم الله تعالى هو سبب وجود الأشياء ، فما لم يكن في علمه تعالى لا يمكن أن يتحقق في الوجود ، ولكن هل يعني هذا أن كل ما في علم الله تعالى ضروري التحقق والوقوع ؟ هذا ما اختلف العلماء حوله ، فالمتكلمون يرون أن علم الله تعالى كاشف للمعلوم على ما هو عليه ، وليس يقع بالفعل إلا ما تقرره إرادة الله تعالى وحده ، فعلم الله تعالى الأزلي ــ عندهم ــ ليس شرطاً في أن تكون الأشياء أو العالم أزلياً .

يقول الغزالي : " إن علمه تعالى قديم فلم يزل عالماً بذاته وصفاته وما يحدثه من مخلوقاته ، ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها ، بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي ، إذ لو خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديراً حتى طلعت الشمس ، لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوماً لنا بذلك العلم من غير علم آخر، فهكذا ينبغي أن يفهم قِدَم علم الله تعالى ".[(٤)]

---

(١) سورة الملك . الآية رقم : (١٤)

(٢) ابن رشد . فصل المقال . ص٢٨ ـ ٢٩ ، وقارن : مهدي . ابن رشد وفلسفته الإلهية . ص٤٤٤ ـ ٤٤٥

(٣) انظر قاسم . ابن رشد وفلسفته الدينية . ص١٢١

(٤) الغزالي . قواعد العقائد . مرجع سابق .ج١ ص١٠٣

أما الفلاسفة فيرون أن علم الله تعالى الأزلي هو السبب في كون العالم أزلياً ، ويعتبر هذا أحد تبريراتهم لقولهم بقدم العالم ، فالخلاف في صفة العلم إذاً وعلاقته بمشكلة الخلق ناشئ عن الخلاف حول علاقة الصفات بالذات ، وعلاقتها ببعضها البعض ، فيقال فيه ما سبق بيانه في علاقة الصفات بالذات .

رابعاً : صفة الإرادة وعلاقتها بمسألة القدم والحدوث :

وقد قدمنا في الفصل السابق أن هذه المسألة هي السبب الأساس في الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة حول مشكلة الخلق ، فلو أن الفلاسفة سلموا بالإرادة القديمة ، وأن المتكلمين سلموا بمقارنة الفعل للإرادة القديمة لما كان ثمة إشكال ، يقول الشيخ مصطفى صبري : " ومن هذا اعتبر الخلاف في حدوث العالم وقدمه ناشئاً من الخلاف في كونه تعالى فاعلاً بالاختيار أو فاعلاً بالإيجاب ، وقيل بالعكس أي أن الخلاف في هذا ناشئ من الخلاف في حدوث العالم وقدمه . والحق أن كلاً من المسألتين له خطورته الخاصة ".(١)

والحقيقة أن الخلاف في صفة الإرادة لم يقتصر على الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة فحسب ، بل لقد وقع الخلاف حولها بين المتكلمين أنفسهم ، فقد جعل المعتزلة صفة الإرادة من صفات الأفعال ؛ ولذا قالوا بحدوثها ، في حين ذهب الأشاعرة إلى أن صفة الإرادة صفة ذاتية ؛ ولذا نصت على القول بقدمها .

وقد مر بنا أيضاً أن الخلاف بين الفريقين راجع إلى الاختلاف في معنى الإرادة والاختيار ، فالفلاسفة لا تنفي كون الله تعالى مريداً ، وإنما تنفي أن تكون إرادة الله تعالى كإرادة البشر ، وفي هذا يقول ابن رشد منكراً على الغزالي أنه حكى عن الفلاسفة شيئاً شنيعاً ـــ وهو أن الباري سبحانه وتعالى ليس له إرادة ـــ : " والفلاسفة لا ينفون الإرادة عن الباري سبحانه وتعالى ، ولا يثبتون له الإرادة البشرية ؛ لأن الإرادة البشرية إنما هي لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد ، فإذا وجد المراد له تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة ، وعلى هذا فهم يثبتون له سبحانه من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة منه صادرة عن علم ، وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بإرادة الفاعل لا ضرورياً طبيعياً ".(٢)

---

(١) صبري . موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين . مرجع سابق . ج٣ ص٣١٩

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت . ج٢ ص٦٦٣

أما فيما يخص موقف ابن رشد من رأي المتكلمين في هذه الصفة ، فإن ما فعله ابن رشد في دراسته لصفة "العلم" معارضاً بذلك الاتجاه الكلامي الجدلي ، يفعله هنا بالنسبة لصفة " الإرادة " حيث يقول في معرض نقده للغزالي موضحاً أن الفلاسفة لا ينفون الإرادة عند إثباتهم للعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات : " فليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه ، كما حكى الغزالي عن الفلاسفة ، لأنه إذا قلنا : إنه يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معاً وذلك محال، فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم وهي الإرادة ، فالله عالم مريد عن علمه ضرورة ، أما عن قوله : – أي الغزالي – إن الفعل قسمان : إما طبيعي وإما إرادي ، فيرى ابن رشد أنه تقسيم باطل ، ويرى ــ ابن رشد – أن فعله سبحانه لا طبيعي بوجه من الوجوه ، ولا إرادي بإطلاق ، وإنما هو إرادي منزه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان ، ويرى ابن رشد أن اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم فقط ،... فإن الإرادة في الإنسان انفعال لاحق له عن المراد ، فهي معلولة عنه ، والباري سبحانه منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة ، فلا يفهم من معنى الإرادة الإلهية إلا صدور الفعل مقترناً بالعلم ، ... ففعله أحد الضدين دليل على أنه مريد بإرادة ".(١)

وقد أخذ ابن رشد على الأشاعرة أيضاً أنهم فصلوا القول في الإرادة الإلهية على نحو لا يجدي ، بل بطريقة ربما أثارت الشبهات العويصة ، فقد تساءلوا : هل يريد الله سبحانه الأشياء التي يخلقها بإرادة قديمة أم بإرادة حادثة ، ثم برهنوا على استحالة نسبة الإرادة الحادثة إليه ، وهذا هو السبب الذي دعا ابن رشد إلى وصفهم بالابتداع عندما قال : " فأما أن يقال إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور .... ، بل ينبغي أن يقال إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه ، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه ، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾(٢) فإنه ليس عند الجمهور شيء يضطرهم إلى أن يقولوا إنه مريد للمحدثات بإرادة قديمة إلا ما توهمه المتكلمون من أن الذي تقوم به الحوادث حادث ".(٣) وهذا دخول في مسائل جدلية لا تبدو بمظهر البداهة في نظر العامة من الناس ، وإنما تدعو من باب أولى إلى تسرب الشك في قلوبهم ، وقد كان من الممكن

---

(١) المرجع السابق . ج٢ ص٦٦٣ ـ ٦٦٥

(٢) سورة النحل . الآية رقم : (٤٠)

(٣) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . ص٥٥

رفع هذه الشكوك دفعة واحدة لو سلك المتكلمون معهم مسلكا آخر، وفرقوا لهم منذ أول الأمر بين عالمي الغيب والشهادة ، وأفهموهم أن إرادة الله سبحانه لا تشبه إرادة الإنسان في شيء ، وأنها لا تخضع لفكرة الزمان .[1]بمعنى أنه إذا نسبنا هذه الصفة إلى الله تعالى ثم إلى الإنسان وجب ألا يغيب عن خاطرنا أن نسبتها في كلتا الحالتين ليست واحدة ، بل لا بد من تنزيه إرادة الله تعالى عن التردد والنقص اللذين تنطوي عليهما إرادة الإنسان ، وحقيقة يسوي ابن رشد بين الإرادة والعلم في حقه تعالى ويقول : ليس للإنسان ذي الفكر المحدود أن يعرف كنه هاتين الصفتين ، إذ لو أراد معرفة حقيقتهما لوجب أن يعلم حقيقة الله أولاً ، وهذا هو المستحيل بعينه [2].

المبحث الثاني : أثر مسألة القدم والحدوث في إثبات النبوات :

والحقيقة أنني لم أجد أحداً من المتكلمين ربط بين مسألة القدم والحدوث و بين ــ إثبات النبوة ــ ، فلا اتصال بين المسألتين عند المتكلمين ، إلا أن الذي دعاني إلى تسجيل هذا الأمر ما وجدته من كلام لابن تيمية ينسب فيه القول بهذا الربط أوالاتصال بين المسألتين لبعض المتكلمين ، وفي ذلك يقول : " وقد سلك طائفة من أهل الكلام من المعتزلة ومن وافقهم ترتيباً معيناً في العلم الواجب على كل مكلف ، وزعموا أنه لايمكن حصول المعرفة لأحد إلا على ذلك الترتيب الخاص ، كما ذكرناه من كلام أبي الحسين البصري وأمثاله حيث قالوا : (ليس يثق أحد بصحة ما جاءت به الرسل إلا بعد المعرفة بصدقهم ، ولا تحصل المعرفة بصدقهم إلا بالمعجزات التي تميزهم عن غيرهم ، وليس تدل المعجزات على صدقهم إلا إذا صدرت ممن لا يفعل القبيح ، لكي يؤمن أن يصدق الكذابين ، وليس يعلم أنه لا يفعل القبيح إلا إذا عرف أنه عالم بقبحه ، عالم باستغنائه عنه ، ولا يعرف غناه إلا بعد أن يعلم بأنه غير جسم ، ولا يعرف أنه غير جسم إلا إذا عرف أنه قديم ، ولا يعلم أنه قديم ولا يعلم أنه عالم بكل قبيح إلا إذا علم أنه عالم بكل شيء ، ولا يعلم ذلك إلا إذا علم أنه عالم لذاته ، ولا يعلم أنه يثيب ويعاقب إلا إذا علم أنه قادر حي ، ولا نعرف موصوفاً بهذه الصفات إلا إذا عرفت ذاته ، وإنما تعرف ذاته إذا استدل عليها بأفعاله لأنها غير مشاهدة ولا معروفة باضطرار ولا طريق إليها إلا أفعاله ... فيجب أن يتكلم في هذه الأشياء ليعلم صحة ما جاءت به الرسل " ، ثم إنه تكلم في حدوث الأجسام ، وبنى الأمر في ذلك

---

(١) قاسم . ابن رشد وفلسفته الدينية . ص١٢٤ ـ ١٢٥

(٢) السابق . ص١٢٣

على أن ما لم يسبق الحوادث فهو محدث ، وبنى ذلك على أنه إذا كان كل من الحوادث له أول استحال أن لا يكون له أول ؛ لأنها ليست سوى آحادها كما يستحيل أن يكون كل واحد من الزنج أسود ولا يكونوا كلهم سوداً).[1]

ثم قال ابن تيمية : " فقد جعل الدين كله مبنياً على هذا الترتيب المبني على هذه المقدمة التي ينازعه فيها جمهور العقلاء من أهل الملل وغيرهم ، وهذه هي أصول الدين عندهم وهذا مما يخالفهم فيه جماهير المسلمين ، بل جمهور عقلاء العالمين بل يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول لم يوجب هذه الطريق ، ولا دعا إليها ولا كان إيمان السابقين الأولين موقوفاً عليها ، وعامة ما ذكره من الترتيب ممنوع ...".[2]

وأرى أنه لا اتصال بين المسألتين عند المتكلمين حيث لم أجد أحداً من المتكلمين قد ذكر هذا الاتصال ، حتى المعتزلة منهم ، اللهم إلا ما نقله ابن تيمية عن أبي الحسين البصري فيما سبق ، وقد رفض المفكرون هذا الاتصال المزعوم بين المسألتين ، فمن ذلك قول ابن تيمية في منهاج السنة : "والعلم بصدق الرسول ليس موقوفاً على العلم بحدوث العالم ".[3]

ومن ذلك أيضاً قول الإمام الرازي : " فإن قال قائل : النبوة فرع على الإلهية ، فمن قال بقدم العالم ، لزمه القدح في الإلهية فكيف يستقيم معه إثبات النبوة ؟ فنقول لمن قال إن الذوات قديمة : إنا لا نستدل بوجود تلك الذوات على وجود الإله القادر الحكيم ، بل نقول إن تلك الذوات اختلفت في الصفات ، فبعضها لطيفة علوية ، وبعضها كثيفة سفلية ، فاختلافها في هذه الصفات لا بد أن يكون لأجل القادر المختار، وإذا ثبت وجود الإله بهذا الطريق فحينئذ يمكن تفريع القول بالنبوة عليه ".[4]

والذي يفهم من كلام الرازي إمكان الربط بين المسألتين ــ إثبات النبوة وخلق العالم ــ إن جعلنا إثبات النبوة متوقفاً على إثبات الصانع ، وإثبات الصانع متوقفاً على إثبات حدوث العالم ، وهكذا نرجع إلى الاختلاف في طريق إثبات الصانع كما سبق بيانه .

---

(١) ابن تيمية . درء تعارض العقل والنقل . مرجع سابق . ج٤ ص١١٢

(٢) المرجع السابق . ج٤ ص١١٣

(٣) ابن تيمية . منهاج السنة . مرجع سابق . ج١ ص١٣٧

(٤) الرازي . المطالب العالية . ج٤ ص٣٣

أما الفلاسفة فإن النسق الفلسفي الذي سلكوه قد أوجب عليهم أن يسلكوا من خلاله مسلكاً يتوصلون من خلاله إلى إثبات قضايا النبوات والسمعيات ، ونظرية الفيض في عقلها الفعال هي الأساس الذي بنى عليه الفلاسفة نظرتهم حول الاتصال بالقوة القدسية ، فمن ذلك مثلاً قول الفارابي :

" ...وذلك أن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا لخدمتها بالقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضًا أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها لا بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم ، ولما كان كثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال ، فتتخيلها القوة المتخيلة مما تحاكيها من المحسوسات المرئية ، فإن تلك المتخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة ، فإذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة ، وفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة فارتسمت فيها تلك ، فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر المنجاز بشعاع البصر ، فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء فيرتسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين وينعكس ذلك إلى الحاس المشترك وإلى القوة المتخيلة ".(١)

وقوله أيضاً في بيان كيفية الوحي إلى الأنبياء : " ولأن هذه كلها متصلة بعضها ببعض فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئياً بهذا الإنسان ، فإذا اتفقت التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الأشياء محسوسات في نهاية الجمال والكمال ، قال الذي يرى ذلك : إن لله عظمة جليلة عجيبة وراء أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً ، ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية ، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة، ودون هذا من يرى جميع هذه بعضها في يقظته وبعضها في نومه ، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ، ولكن لا يراها ببصره ، ودون هذا من يرى جميع هذه

---

(١) الفارابي . آراء أهل المدينة الفاضلة . ط. الأزهرية . مرجع سابق . ص١٧٧

في نومه فقط ، وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وإبدالات وتشبيهات ، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً :

فمنهم : من يقبل الجزئيات ويراها في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات .

ومنهم : من يقبل المعقولات ويراها في اليقظة ولا يقبل الجزئيات .

ومنهم : من يقبل بعضها ويراها دون بعض .

ومنهم : من يقبل الجزئيات ويراها في اليقظة فقط ولا يقبل هذه في نومه .

ومنهم : من لا يقبل شيئاً في يقظته بل إنما يقبل ما يقبل في نومه فقط فيتقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات .

ومنهم : من يقبل شيئاً من هذه وشيئاً من هذه .

ومنهم : من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط ، وعلى هذا يوجد الأكثر .

والناس أيضاً يتفاضلون في هذا ، وكل هذه معاونة للقوة الناطقة ، وقد تعرض عوارض يتغير بها مزاج الإنسان فيصير بذلك معداً لأن يقبل عن العقل الفعال بعض هذه في وقت اليقظة أحيانا وفي النوم أحياناً ، فبعضهم يبقى ذلك فيهم زماناً وبعضهم إلى وقت ما ثم يزول ، وقد تعرض – أيضا – للإنسان عوارض فيفسد بها مزاجه وتفسد تخاييله فيرى أشياء مما تركبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود ولا هي محاكاة لموجود وهؤلاء الممرورون والمجانين وأشباههم"(١).

أما ابن سينا فإننا نجده ينتهز الفرصة ليفسر بنظريته هذه ـ الفيض ـ بعض ما أجمله الشرع ولم يبينه من المدلولات ، فالعقول العشرة هي الملائكة المقربون ، وآخرها وهو العقل الفعال هو جبريل الذي تفيض بواسطته المعقولات على نفوس البشر ، ونفوس الأفلاك هي أيضاً ملائكة سماوية تقصد بحركاتها الإرادية أن تعبد الله ، وإن كانت هذه العبادة تختلف عن عبادتنا ويفسر اللوح المحفوظ بأنه عبارة عن هذه النفوس ، وإنما سميت لوحاً لأنها مستفيدة من العقول المجردة المعقولات استفادة اللوح للنقش والكتابة ، كما يفسر العلم بأنه هو المعقول المجردة ،

---

(١) الفارابي . آراء أهل المدينة الفاضلة . المرجع السابق . ص١٧٨-١٧٩

لأنها تفيد المعقولات للنفوس كإفادة القلم للنقش والكتابة للوح ، ويفسر ابن سينا العرش بأنه الفلك التاسع ، ويقول في رسالته " إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم " : ومن السهل عليك أن تفهم كيف أن العرش بنص القرآن يحمله ثمانية ، فهذه الثمانية الأفلاك التي تحت هذا الفلك المحيط ".(١)

ومما بين فيه ابن سينا موقفه من النبوة أيضاً قوله :

" ... وذو الملكة إما خارج إلى الفعل التام أو غير خارج ، والأول أفضل ، والخارج إما بغير واسطة أو بواسطة والأول أفضل ، وهو المسمى بالنبي وإليه انتهى التفاضل في الصورة المادية وإن كان كل فاضل يسود المفضول ويروسه ، فإذا النبي يسود ويروس جميع الأجناس التي فضلها، والوحي هذه الإفاضة ، والملك هو هذه القوة المقبولة كأنها عليه إفاضة متصلة بإفاضة العقل الكلي مجراة عنه لا لذاته ، بل بالعرض وهو المرئي القابل ، وسميت الملائكة بأسامي مختلفة لأجل معاني مختلفة ، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلا بالعرض من أجل تجزي القابل ، والرسالة هي إذا ما قيل من الإفاضة المسماة وحياً على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد ، علماً وسياسة ، والرسول هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحياً على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم ، فهذا مختصر القول في إثبات النبوة ، وبيان ماهيتها ، وذكر الوحي والملك والموحي ، وأما صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فتبين صحة دعوته للعاقل إذا قاس بينه وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام ونحن معرضون عن التطويل ".(٢)

ويتضح لنا مما سبق أن نظرية الفيض هي الأساس الذي فسر عن طريق ابن سينا النبوة وكثيراً من قضايا السمعيات والغيبيات ، و هذا يبين لنا الارتباط الوثيق بين مسألة القدم والحدوث وبين النبوة عند الفارابي ابن سينا وغيرهم من القائلين بالفيض ، ومنعاً للإطالة أكتفي بهذا القدر الخاص بهذا المبحث . (٣)

---

(١) انظر : ابن سينا . رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم . ضمن تسع رسائل . ط٢. دار العرب . مرجع سابق . ص١٢٩-١٣١ ، وقارن غرابه . ابن سينا بين الدين والفلسفة ، مرجع سابق . ص١٣٢-١٣٤

(٢) انظر : ابن سينا . رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم . مرجع سابق . ص١٢٩-١٣١ ، وقارن غرابه . ابن سينا بين الدين والفلسفة ، مرجع سابق . ص١٢٣- ١٢٤

(٣) لمزيد من الاطلاع انظر لابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد . تحقيق سليمان دنيا . ١٩٤٩م . ط١. دار الفكر العربي . مصر . ص٤٥-٦٣

المبحث الثالث : أثر المسألة في مباحث السمعيات :

لقد وجدنا عدداً من العلماء فلاسفة ومتكلمين يربط بين مسألة القدم والحدوث وبين عدد من المسائل السمعية أو الغيبية ، وإنما أريد من السمعيات تلك المسائل التي يتوقف العلم بها على النصوص الشرعية فقط من غير أن يكون للعقل مدخل في معرفتها ، فكان من تلك المسائل ما يعرف بفناء العالم وبقائه ، وما يلي ذلك من فناء النفس وخلودها ، والبعث والمعاد وبعض تفصيلاته ، ومن هنا لا بد لنا من وقفات موجزة مع كل من هذه المسائل من خلال المطالب الآتية.

المطلب الأول : أثر المسألة في فكرة الأبدية " بقاء العالم وفناؤه " :

فكرة الأبدية هي الامتداد الطبيعي لفكرة الأزلية ، فالأزلية والأبدية قضيتان متلازمتان تقريباً ، إذا بحثت الأولى بحثت الثانية بشكل متماثل ؛ إذ الأزلية أو القدم تعني الوجود اللامتناهي في الماضي ، والأبدية تعني الوجود اللامتناهي مستقبلاً ، وكل من تحدث في مسألة الأبدية جعلها فرعاً للمسألة الأولى أي الأزلية ؛ لأن الحجج والأدلة نفسها جارية فيها ، قال الغزالي : " ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى ، فإن العالم عندهم ــ أي الفلاسفة ــ كما هو أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبدي لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساده ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ولا يزال أيضاً كذلك ".[١]

ويرى فلاسفة اليونان – بوجه عام – أن العالم أبدي كما أنه أزلي[٢]، فأفلاطون " لما كان النموذج حياً أبدياً ــ عنده ــ فقد اجتهد أن يجعل العالم أبدياً "[٣]، وأرسطو كان يرى أن الله يحرك العالم حركة دائرية مستديمة " وإذا كان ههنا شيء يتحرك دائماً حركة مستديرة فيجب أن

---

(١) الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٢٤

(٢)انظر : كرم ، يوسف . تاريخ الفلسفة اليونانية . مرجع سابق . ص٥١ ـ ٥٣ ، وقارن الزركان . فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص٣٩٨

(٣) انظر : كرم . المرجع السابق . ص١٠٤ ، وقارن الزركان . المرجع السابق . ص٣٩٨

يكون باقياً وكذلك فعله ".[١] أما فلاسفة الإسلام فقد ربطوا بقاء العالم بالمبدأ الذي أقاموا عليه نظريتهم في الخلق ، فالذين يرون أن العالم محدث خلقه الله دفعة واحدة وفي غير زمان قالوا : إن العالم متعلق بإرادة الله ، فما دامت هذه الإرادة تقتضي بقاءه بقي ، ومتى شاءت فناءه فإنها تتوقف عن حفظه ، فيزول العالم ضربة واحدة ، وهذا رأي الكندي .[٢]

وأما الفلاسفة القائلون بالفيض المفضي إلى أن العالم لم يسبق بالعدم ، إذ الفيض جود الله ، و جود الله في الأزل ، فإنهم يرون أن العالم مستمر باق أبداً ولن يفنى ؛ لأن الله تعالى يدفع عنه العدم سرمداً ، وهؤلاء هم الفلاسفة الإسلاميون ، فالفارابي يقول : " وهو ــ أي الله تعالى ــ علة لوجود الكل على معنى أنه يعطي الكل وجوداً دائماً ويمنع العدم مطلقاً ".[٣] وابن سينا يقول: " معنى كون الشيء مبدعاً أي غائل الوجود من غيره ، وله عدم يستحقه في ذاته مطلق ، فالكل إذاً بالقياس إلى العلة الأولى مبدع . وليس إيجاداً لما يوجد عنه إيجاداً يمكن العدم ألبتة من جواهر الأشياء ، بل إيجاداً يمنع العدم مطلقاً فيما يحتمل السرمد . فذلك هو الإبداع المطلق ".ويقول : " فإذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر دائماً كان سبباً له دائماً ما دامت ذاته موجودة ، فإن كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود .... فهذا هو المعنى الذي يسمى إبداعاً عند الحكماء وهو تأييس الشيء بعد ليس مطلق ، فإن للمعلول في نفسه أن يكون " ليس " ويكون له من علته أن يكون " أيس " ، والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره ، فيكون كل معلول " أيسا " بعد " ليس " بعدية بالذات ".[٤]

---

(١) انظر : كرم . السابق . ص١٨١ ـ ١٨٩ ، وقارن الزركان . السابق . ص٣٩٨ ، وانظر : بدوي ، عبد الرحمن . أرسطو عند العرب . ١٩٧٨م . ط٢. وكالة المطبوعات . الكويت . ص١ـ ١١ من مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو .

(٢) انظر : أبو ريدة في مقدمته لتحقيق رسائل الكندي الفلسفية . ص٦٢

(٣) الفارابي . الدعاوى القلبية . مرجع سابق . ص٤ . ولكن ينبغي الإشارة إلى أن الفارابي في رسالة للمعلم الثاني في جواب مسائل سئل عنها ، كان له رأي مخالف ، فقد قال : " فكونه ـ أي العالم ـ كان دفعة بلا زمان ، وكذلك يكون فساده بلا زمان ، ومن البين أن كل ما كان له كون فله لا محالة فساد ، فقد بينا أن العالم بكليته متكون فاسد ، وكونه وفساده لا في زمان ، وأجزاء العالم متكونة فاسدة ، وكونها وفسادها في زمان ، ". انظر : الفارابي : جوابات لمسائل سئل عنها . مرجع سابق . ص٨٥ ، وقارن : الزركان . فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . هامش ص٣٩٩

(٤) ابن سينا . الشفاء " الإلهيات ٢" تحقيق محمد يوسف وآخرين . ١٩٦٠م . الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية . القاهرة . ج٢ ص٢٦٦

وأما المتكلمون فقليل منهم هم الذين يرون أن العالم غير فان كالكرامية ،[١] والجاحظ الذي كان يقول باستحالة عدم الأجسام بعد حدوثها .[٢]أما أغلب المتكلمين فعلى أن العالم قابل للفناء ، إلا أن منهم من قال : إنه سيفنى فعلاً كجمهور الأشاعرة[٣] ، ومنهم من توقف في وقوعه وأول الآيات الدالة عليه .[٤]

وكما سبق أن أوردنا أن مسألة أبدية العالم هي فرع لمسألة قدمه ، فقد كانت أدلة الفلاسفة الأربعة التي ذكرت في الأزلية ، جارية في الأبدية ، وقد جعل الغزالي الجواب عن هذه الأدلة ما أجيب به عليها في قدم العالم .[٥]

غير أن الإمام الغزالي ذكر للفلاسفة في أبدية العالم دليلين آخرين هما :

الأول : ما تمسك به جالينوس إذ قال : لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة ، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار ، فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة دل أنها لا تفسد .

واعترض عليه الغزالي بقوله : لعلها تفسد بغير طريق الذبول كما في حال البغتة ، فقد يفسد الشيء بغتة ، والشمس التي يقال إنها كالأرض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلاً لكان لا يبين للحس فلعلها في الذبول وإلى الآن قد نقص مقدار جبال وأكثر .[٦]

ولكننا نجد ابن رشد يعلق على اعتراض الغزالي السابق – مناصراً جالينوس – بقوله : " لو كانت الشمس تذبل ، وكان ما يتحلل منها في مدة الأرصاد غير محسوس ، لِعِظَم جِرمها ، لكان

---

(١) البغدادي . الفرق بين الفرق . مرجع سابق . ص١٦٣ ، وانظر : الدواني : حاشية الكلنبوي على الدواني . ج١ ص١٧١ وانظر : حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني للعقائد العضدية . ج١ ص١٨٤

(٢) البغدادي . الفرق بين الفرق .مرجع السابق . ص١٣٠

(٣) قال الدواني في حاشيته على العقائد العضدية : " واتفق أهل الحق على أن العالم قابل للفناء ، أي العدم الطارئ على الوجود واختلفوا في وقوعه " . انظر : الدواني : حاشية الكلنبوي على الدواني . ج١ ص١٦٧ ، وانظر : حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني للعقائد العضدية . ج١ ص١٨٢

(٤) انظر : الإيجي . المواقف وشرحه للجرجاني . ج٧ ص٢٣٨ ، و يقول الشيخ محمد عبده : " إن الحق المبرهن من الأقوال هو ما اقتصر عليه المصنف ـ الدواني ـ أي أن العالم قابل للفناء بنفسه ، ثم إنه هل هناك مانع من طرف الفاعل كإرادته أو علمه أن لا يفنى أو لا مانع منه ، وعليه هل يقع أو لا يقع ؟ كل هذا في مجال النظر ، ومن ادعى شيئاً فعليه البيان ". انظر : حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني للعقائد العضدية . ج١ ص١٨٨

(٥) انظر الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٢٤ ـ ١٢٥ ، وانظر . الإيجي . المواقف وشرحه للجرجاني . ج٧ ص٢٣٧

(٦) انظر . الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص١٢٦

ما يحدث من ذبولها فيما ههنا من الأجرام له قدر محسوس . وذلك أن ذبول كل ذابل ، إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل ، ولا بد في تلك الأجسام المتحللة من الذابل أن تبقى بأسرها في العالم أو تتحلل إلى أجزاء أُخر ، وأيّ ذلك كان يوجد في العالم تغيراً بيناً ". [١]

أما الدليل الثاني : فقول الفلاسفة : إن العالم لا تنعدم جواهره لأنه لا يعقل سبب لذلك ، وما لم يكن منعدماً ثم انعدم فلا بد وأن يكون لسبب ، وذلك السبب لا يخلو إما من أن يكون إرادة القديم وهو محال ؛ لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ثم صار مريداً فقد تغير ، أو لأنه يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم .

واعترض الغزالي على ذلك كله بأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ؛ فإذا أراد الله أوجد وإذا أراد أعدم ، وإذا وجب أن يصدر عن الله فعل فالصادر هو تجدد العدم ، والعدم واقع مضاف إلى القدرة ، فإذا وقع حادث بإرادة قديمة لم يفترق بين أن يكون الحادث عدماً أو وجوداً [٢].

ونجد محاولة أخرى يثيرها ابن رشد لرد اعتراض الغزالي على دليل الفلاسفة ، حيث يقول : " إنه لا مانع من الموافقة على أن هناك فناء أو عدماً إذا كان ذلك يعني تحويل العالم من حالة الوجود بالفعل إلى حالة الوجود بالقوة ، فهذا لا يمتنع عند الفلاسفة ، إذ معناه أن ينتقل العالم إلى صورة أخرى هي العدم ؛ لأن العدم يكون هنا بالعرض ، وإنما الذي يمتنع عندهم هو أن ينعدم الشيء إلى لا موجود لا بالقوة ولا بالفعل ".[٣]

أما الأشاعرة فإننا نجد أحد متأخريهم ، وهو فخر الدين الرازي يميل إلى فكرة جواز العدم عقلياً ، فهو يقول : " إن كل ما سوى الله تعالى فهو محدث ، وكل محدث فإن حقيقته قابلة للعدم والوجود ؛ فهذه القابلية من لوازم الماهية ، وكل ما كان من لوازم الماهية فإنه واجب الدوام في جميع زمان دوام الماهية ، فإذاً قابلية العدم من لوازم ماهية كل ما سوى الله تعالى ، فهذا

---

(١) ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص٢٢٩

(٢) انظر .الغزالي تهافت الفلاسفة . ص١٢٦ ـ ١٣٣

(٣) انظر ابن رشد . تهافت التهافت . ج١ ص٢٣١ـ ٢٣٤

يقتضي جواز العدم على كل ما سوى الله تعالى ،[١] ويتبين من ذلك أن المقصود هنا هو عدم رفض العقل لفكرة الفناء ، أو عدم استحالة الفناء عقلاً ؛ لأن ماهية المحدث هي قابلية العدم والوجود ، فكما كان قابلاً للوجود أثناء عدمه فإنه كذلك قابل للعدم أثناء وجوده ، وهذا هو الجواز العقلي الذي لا يتنافى مع الوجوب الشرعي فإذا كان الشرع يقرر الفناء فإن العقل لا يرفضه ".[٢]

ولكن بعض الباحثين يرى أن مثل هذه الأسباب السابقة لا تؤدي إلى تجويز الفناء ، وتبعاً لذلك فهي لا تؤدي إلى تجويز الأبدية ؛ لأن تجويز الأبدية ، مخالف للشريعة التي تجعل فناء كل شيء أمراً أوجبه الله تعالى في قوله : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (٢٦) وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾[٣]، وقال :﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [٤]. وهذا يقطع بحتمية الفناء ورفض الأبدية جوازاً ووجوباً ، وعلى أي وجه من الوجوه ، وأيضاً فإننا إذا ما جوزنا الأبدية فإننا نهدم بذلك أصلاً وهدفاً رئيسياً من أصول الدين والعقل ، ألا وهو الجزاء . فإذا ما جوزنا الأبدية فإننا بالتالي نجوز عدم وجود الجزاء ، وهذا يزعزع العقيدة ويؤدي إلى الفساد في العالم .[٥]

غير أننا نجد الرازي في " المباحث المشرقية " يحذو حذو الفلاسفة ويعلن أن الأفلاك لا تتخرق ولا يجوز عليها الفناء [٦]، وأن الزمان المتعلق بالحركة الفلكية ليس له بداية ولا نهاية ، ومعنى هذا أن الفلك نفسه لا نهاية له أيضاً .[٧]

ثم نجده في " الأربعين " و" معالم أصول الدين " و" أساس التقديس " قد قال بالفناء الفعلي ، وقد استدل على الجواز بأن كل ما سوى الله محدث فإن حقيقته قابلة للعدم وللوجود ، وهذه القابلية من لوازم ماهيته ، ولوازم الماهية واجبة الدوام ما دامت الماهية ، فقابلية العدم من

---

(١) انظر : الرازي . الإشارة في أصول الكلام . ص٢٢٩- ٢٣١

(٢) انظر : المواقف وشرحه ج٧ ص٢٣٧

(٣) سورة الرحمن . الأيتين رقم : (٢٦،٢٧)

(٤) سورة القصص . الآية رقم : (٨٨)

(٥) انظر : سلطان . فكرة الزمان عند الأشاعرة . ص١٩١

(٦) انظر : الرازي . المباحث المشرقية . ج٢ص٨١ , ٩٦ ، وقارن : الزركان . فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية .ص٤٠٥

(٧) الرازي . المباحث المشرقية . ج١ ص٦٧٨- ٦٧٩

لوازم كل ما سوى الله تعالى ، وهذا يقتضي جواز العدم على كل ما سوى الله ، وأيضاً فالأجسام كلها متماثلة فإذا صح الهلاك على بعضها صح عليها جميعاً . واحتج على الوقوع بالأدلة النقلية[١] كالآية الكريمة :﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾[٢]، التي استدل بها في أساس التقديس على فناء كل شيء حتى العرش والأمكنة والجهات .[٣]

والذي أميل إليه أن المسألة شرعية ينبغي التوقف فيها عند النصوص الشرعية ، إذ العقل وحده لا يستطيع أن يصل إلى تصور قطعي لهذه المسألة ، وبما أنه قد ورد في المسألة نصوص شرعية فالأصل هو الأخذ بهذه النصوص وترك ما يخالفها ، خصوصاً وأن الأدلة العقلية لا تقطع بشيء بل هي تجيز الأمرين كما سبق ، إلا أنه لقائل أن يقول إن النصوص الشرعية أيضاً غير قاطعة في أحد الأمرين ، وذلك أن قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾[٤] يستلزم ــ كما قال الدواني ــ : " فناء الجنة والنار وأجزاء بدن الإنسان وأن الله يعيدها بعد الإعدام ".[٥] وكذلك قوله تعالى : ﴿ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾[٦] يعارض الآية السابقة [٧]، ولعل هذا ما حمل البعض إلى بحث المسألة عقلياً .

أما عن الترابط بين مسألة الخلق ومسألة البقاء والفناء فواضح أن ثمة ترابطاً استدلالياً بين المسألتين ، بمعنى أن الفلاسفة جعلوا القدم دليلاً على البقاء عقلاً ، والمتكلمين جعلوا الحدوث دليلاً على الفناء عقلاً ، غير أن التلازم العقلي ليس ضرورياً حيث إننا وجدنا بعض المتكلمين القائلين بالحدوث كالكرامية قد ذهبوا إلى أن العالم لا يقبل الفناء ، وجوز الكثير من المتكلمين على العالم البقاء والفناء عقلاً .

---

(١) الرازي . معالم أصول الدين . ص١٣٠ ـ ١٣١

(٢) سورة القصص . الآية رقم : (٨٨)

(٣) الرازي . أساس التقديس . مرجع سابق . ص٣٣ـ٣٤

(٤) سورة القصص . الآية رقم : (٨٨)

(٥) الدواني . حاشية الكلنبوي على الدواني . ج١ ص١٦٩ ، وانظر : حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني للعقائد العضدية . ج١ ص١٨٢

(٦) سورة الرعد . جزء من الآية رقم : (٣٥)

(٧) انظر : حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني للعقائد العضدية. ج١ ص١٨٥

المطلب الثاني : علاقة المسألة ببقاء النفس وفنائها :

إن إبداء الرأي في مشكلة فناء النفوس البشرية أو أبديتها هو من الأمور الشائكة ، وذلك لأن الآيات التي تحدثت عن ذلك في القرآن توهم ظواهرها التعارض فيما بينها ، مثل قوله تعالى : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾[(١)] ، وقوله تعالى : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾[(٢)] ، ويقابل ذلكقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾[(٣)] ، وقوله تعالى :﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾[(٤)] ، وقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾[(٥)] لذا لم يقطع الأشاعرة برأي في هذا الأمر بل إن الكثير منهم لم يَطرق باب الحديث عنه إلا قليلاً .

ومن هنا فقد تضاربت الآراء حول هذا الموضوع ، ونجد الاختلاف في المسألة بين المتكلمين أنفسهم ، وبين الفلاسفة أيضاً ، ففريق يرى أن النفوس الناطقة تفنى عند فناء الأبدان ، وهذا قول لم يقل به أحد من المحققين ، وفريق يقول : إن النفوس الفاضلة تبقى وهي التي استكملت قوتها النظرية بمعرفة الحق وقوتها العملية بعمل الخير ، فأما النفوس التي لا تكون كذلك فإنها تفنى عند فناء الأبدان ، وقد نسب هذا الرأي إلى الفارابي ، وأما المتكلمون والفلاسفة المسلمون فيرون أن النفس باقية بعد فناء الأبدان .[(٦)]

وقد كان من الطبيعي أن يقول الفلاسفة بأبدية النفس توافقاً مع قولهم بأبدية العالم ، وهذا في الحقيقة هو وجه الاتصال بين مشكلة الخلق والقول ببقاء النفس ، فإن الفلاسفة قد قالوا ببقاء النفس واستدلوا على ذلك بالمقدمات التي استدلوا بها لإثبات قدم العالم وأبديته ، ويذكر الرازي أن الفلاسفة قالوا : إن الأرواح البشرية وإن كانت مُحدثة إلا أنها أبدية غير قابلة للعدم ، وكذا

---

(١) سورة آل عمران . جزء من الآية رقم : (١٨٥)

(٢) سورة الرحمن . الآية رقم : (٢٦)

(٣) سورة آل عمران . الآية رقم : (١٦٩)

(٤) سورة الإسراء . جزء من الآية رقم : (٨٥)

(٥) سورة الحجر . جزء من الآية رقم : (٢٩)

(٦) انظر . ابن سينا . النجاة . ص٢٩١-٢٩٣ ، وانظر . الرازي . معالم أصول الدين . ص١٢٢ . وقارن . سلطان . فكرة الزمان عند الأشاعرة . ص١٩٨.

العقول الفلكية والنفوس الفلكية[١]، والمقصود بالفلاسفة هنا الفلاسفة المسلمون ، وخاصة ابن سينا ، ويفسر فخر الدين الرازي سبب قول الفلاسفة بأبدية النفس " لأنها لو كانت قابلة للعدم لكان لذلك القبول محل ، ومحله يمتنع أن يكون هو تلك النفس ؛ لأن القابل واجب البقاء عند وجود المقبول ، وجوهر النفس لا يبقى بعد فسادها ، فوجب أن يكون محل ذلك الإمكان جوهراً آخر ، فتكون النفس مركبة من الهيولى والصورة ، وحينئذ نقول إن هيولى النفس وجب قيامها بذاتها قطعاً للتسلسل ، فوجب أن لا يصح الفساد عليه مع أنه جوهر مجرد فيكون قابلاً للصورة العقلية ، وليست النفس إلا هذا الجوهر ". [٢]

وقد مر بنا أن الغزالي قد اعترض على ذلك من قبل ، وأثبت أنه لا توجد مادة في مقابل الممكن ، بل إن الله تعالى يوجد الأشياء من لا شيء ، وكذلك الحال عند فنائها –قياساً– فلا يبقى شيء ، وهنا نجد فخر الدين الرازي أيضاً لا يوافق على الدليل السابق بقوله : " لم لا يجوز أن يكون قبول تلك الهيولى لتلك الصور العقلية كان مشروطاً بحصول تلك الصورة ، فعند فناء تلك الصورة لا يبقى ذلك القبول ". [٣]

وقد عول الرازي في إثبات خلود النفس على الأدلة النقلية أكثر من تعويله على الأدلة العقلية ، وفي هذا يقول : " اعلم أن طريقنا في بقاء النفوس إطباق الأنبياء والأولياء والحكماء عليه ، ثم إن هذا المعنى يتأكد بالإقناعات العقلية ...".[٤]

ولعل الخلاف الحاصل في خلود النفس وفنائها سببه الاختلاف في وقت الفناء ، حيث نجد أن بعض العلماء يقصد ببقاء النفس بقاءها بعد فناء الأبدان ، وبعضهم يقصد بالبقاء الخلود الأبدي ، لذا فإنه يمكن التوفيق بين تلك الآراء واستنتاج رأي وسط هو أن الأنفس البشرية مصيرها إلى الفناء تطبيقاً لقوله تعالى : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾[٥] ، إلا أن فناءها لا يقع مع فناء الأبدان بل تظل موجودة حية ما دامت الحياة الدنيا قائمة ، وتظل كذلك حتى يقع الفناء التام

---

(١) انظر : الرازي . معالم أصول الدين . ص١١٩ ـ ١٢١

(٢) المرجع السابق . ص١٢١

(٣) المرجع السابق . ص١٢١

(٤) انظر : الرازي . معالم أصول الدين . ص١٢٢

(٥) سورة الرحمن . الآية رقم : (٢٦)

فينطبق عليها هذا الفناء تحقيقاً لحكم الله : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾[١]، فالروح ليست خالدة ، وبقاؤها رهن بمشيئة الله تعالى .[٢]

المطلب الثالث : علاقة الخلق بالمعاد " حشر الأجساد " :

يقول ابن رشد : " والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده ولم تختلف في وجوده ، وإنما اختلفت في الشهادات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة ، وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً أعني للنفوس ومنها من جعله للأجسام والنفوس معاً ، والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك، واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك ".[٣]

وقد ربط بعض المتكلمين بين مسألة المعاد الجسماني و مشكلة الخلق ، ومن هؤلاء المحقق الدواني ، إذ يرى " أن قول الفلاسفة بقدم العالم يلزمه إنكار الحشر الجسماني لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية ، فيستدعي حشرها جميعاً أبداناً غير متناهية في أمكنة غير متناهية، وقد ثبت تناهي الأبعاد بالبرهان وباعترافهم ".[٤]

ويمكننا أن نلخص خلاف الفلاسفة مع المتكلمين حول مسألة البعث كما يعرضها الغزالي بما يأتي : ذهبت الفلاسفة إلى أنه لو قدر بعث الأجساد لكان ذلك : إما بجمع مادة البدن التي تبقى تراباً وتركيبها وخلق الحياة فيها ابتداءً ، وإما بردّ البدن الأول بجمع أجزائه على أن النفس موجودة تبقى بعد الموت ، وإما بردِّ النفس إلى البدن أي بدن كان ؛ لأن الإنسان إنسان بالنفس ، وهذه الأقسام الثلاثة باطلة ؛ لأن استئناف الخلق بحسب القسم الأول هو إيجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان ، وجمع أجزاء البدن بحسب القسم الثاني يؤدي إلى معاد الأقطع ومجدوع الأنف وناقص الأعضاء ، وهذا مستقبح بحق أهل الجنة ، كما أن أجزاء البدن تندثر وتختلط بغيرها من الأبدان وتدخل في بعضها البعض ، وبطلان القسم الثالث حاصل لأن الأبدان المتناهية لا تفي

---

(١) سورة الرحمن . الآية رقم : (٢٦)

(٢) انظر : سلطان . فكرة الزمان عند الأشاعرة . مرجع سابق . ص٢٠١

(٣) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة . ص١١٨ وانظر : الإيجي . المواقف وشرحه . ج٨ ص٣٢١

(٤) الدواني . حاشية الكلنبوي على الدواني . ج٢ ص٢٤٧ ، وقارن : رمضان . الباقلاني وآراؤه الكلامية . ص٣٥١

بالأنفس غير المتناهية ، ولأن توارد النفس على أكثر من بدن هو قول بالتناسخ ، والتناسخ باطل [(١)].

وقد اعترض الغزالي على أوجه الاستحالة هذه باختيار القسم الثالث وإقراره شرعاً ، فالنفس باقية بعد الموت وذلك ما دل عليه الشرع في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾[(٢)]، ورد النفس ممكن إلى أي بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الأول أو من مادة استؤنف خلقها ، فالمهم هو النفس لا البدن الذي يتبدل من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وغير ذلك ، والتناسخ ينكره الشرع ، أما البعث فلا ينكره ، فإن سمي البعث تناسخاً فلا مشاحة في الأسماء ، والله قادر على تدبير الأمور .[(٣)]

وقبل الحكم على ما ورد فيما سبق ، وتحقيقاً للإنصاف وكشفاً عن المضامين ، أود أن أنقل نص ابن سينا الخاص بصدد هذا الموضوع ، يقول ابن سينا في النجاة : " يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس ، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل ..... إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئاً من مبدأ الكل سالكاً إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به ومنتقشاً .... إلا أن الأنفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الأمور النبيهة لما قيل من المعاذير – وأما إذا انفصلنا عن البدن ــ وكانت النفس منا قد تنبهت وهي في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ، ولم تحصله

---

(١) انظر : الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص٢٩٥ ـ ٢٩٩

(٢) سورة آل عمران . الآية رقم : (١٦٩)

(٣) انظر : الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص٢٩٩ ـ ٣٠٦

وهي بالطبع نازعة إليه ، إذ عقلت بالفعل أنه موجود ، إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها ".[١]

هذا ما ورد من كلام لابن سينا حول المعاد ، وهو مع غموضه إلا أن ما لم أذكره اختصاراً أشد تعقيداً وغموضاً ، وقد علق الإمام الغزالي عليه قائلاً : " ونحن نقول : أكثر هذه الأمور ليس على مخالفة الشرع ، فإنا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكنا عرفنا ذلك بالشرع ، إذ ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس ، وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ، ولكن المخالف للشرع منها إنكار حشر الأجساد وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار ، وإنكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن ، فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة ؟! ".[٢]

ويعلق سليمان دنيا في تحقيقه لتهافت الفلاسفة على نصوص ابن سينا السابقة فيقول : " هذا هو رأي ابن سينا في البعث ، وهو ــ كما ترى ــ شطران : شطر رجع فيه إلى الشريعة المحمدية وما جاء فيها من بعث البدن ونعيمه وعذابه وقد آمن بكل ذلك وأذعن له ، وشطر رجع فيه إلى العقل وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها ، وقد حكى كل ذلك أيضاً حكاية المذعن المؤمن ، والذي لا يستطيع المنصف أن يماري فيه أن ما جاء في الشطر الثاني يكاد يودي بما جاء في الشطر الأول ، إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة في الخلاص من البدن ، فالنفوس التي توفرت لديها أسباب السعادة إنما كان يمنعها من الشعور بها البدن فإذا خلعته وتخلصت منه استذوقت سعادتها واستكملتها ، والنفوس التي توافرت لديها أسباب الشقاوة إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها البدن وشواغله فإذا ألقته جانباً تأذت وتألمت .

ولقد ورد في عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس سيفارق بدنه إلى غير رجعة ، ومعنى هذا إنكار البعث الجسماني وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه ، فهل كان ابن سينا يعني ما جاء في الشطر الثاني ، وإنما ذكر الأول تقية ؟! هذا محتمل ، أم هو الاضطراب الذي كان ظاهرة شائعة في الفلسفة الإسلامية من جراء إيمان أصحابها بمصدرين مختلفين ، واعتقادهم فيهما العصمة والنزاهة ؟.

---

(١) ابن سينا . النجاة . ص٢٩١ـ ٢٩٤

(٢) الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص٢٨٧

إن كان الأول ، فلماذا لم يستشعر ابن سينا التقية في غير هذه المسألة ، مما لا يقل خطره في نظر خصومه عن خطرها كالقول بقدم العالم ؟ وإن كان الثاني فكيف غاب عنه هذا التناقض الواضح بين الجانبين ، فإن كلاً منهما ينفي ما يثبته الآخر ؟ في الحق أن موقف ابن سينا في هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب ، ولكن هل يحق للناقد المنصف أن يسجل عليه أحد الجانبين ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟! وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يختار أي الجانبين شاء ؟ هذا ما لا أوافق الغزالي عليه .(١)

ومما هو جدير بالذكر أيضاً في هذا المقام ما يرويه الفناري " الجلبي " تعليقاً على قول السيد الشريف : " والثالث – أي من الأقوال في البعث – ثبوتهما معاً – أي الجسم والروح – من قول شارح الصحائف : وهذا على وجهين : أحدهما : أن يكون الروح مجرداً عن المادة ، فيعاد الجسم ويتعلق به الروح ، أو يتعلق بجسم آخر ، من غير إعادة الجسم الأول ، وهذا مذهب قليل من أهل العلم كالغزالي و الفارابي .. فعلى هذا يكون " الفارابي " أيضاً قائلاً بالبعث الجسماني ".(٢)

والذي يهمنا هنا هو العلاقة بين الخلق وحشر الأجساد فقد سبق في ذلك رأي الدواني ، وقد ختم الغزالي أيضاً اعتراضه على رأي الفلاسفة بقوله : " والجواب أن هذا استمداد من مسألة قدم العالم ، وأن المشيئة قديمة فليكن العالم قديماً ، وقد أبطلنا ذلك وبينا أنه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة أقسام ، وهي : أن يكون الله موجوداً ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم المشاهد ، ثم يستأنف نظماً ثانياً وهو الموعود في الجنة ، ثم يعدم الكل حتى لا يبقى إلا الله تعالى ، وهو ممكن لولا أن الشرع قد ورد بأن الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لهما ، وهذه المسألة كيفما دارت تنبني على مسألتين : إحداهما حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم ، والثانية خرق العادات بخلق المسببات دون الأسباب ، أو إحداث أسباب على منهج آخر غير معتاد ".(٣)

---

(١) سليمان دنيا في تعليقه على تهافت الفلاسفة . هامش ص٢٩٤-٢٩٥

(٢) انظر : حاشية الجلبي على المواقف وشرحه . ج٨ ص٣٢٤ ، وقارن تعليق سليمان دنيا على تهافت الفلاسفة . هامش ص٢٩٥

(٣) الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص٣٠٥

فالغزالي إذاً ويوافقه الدواني يجعلان الصلة قوية بين المسألتين ، ولهذا حكما بالكفر على القائلين بقدم العالم ؛ لأنه يلزمهم نفي الحشر الجسماني .[١]

غير أننا نجد الشيخ محمد عبده ينتقد موقف الدواني من الربط بين المسألتين ، فيقول : " أولاً : أعجب لهذا المحقق كيف نسب هذا القول للفلاسفة على الإطلاق ، مع أن منهم من صرح بنفي لزوم قدم النوع كالشيخ الرئيس ، واحتج على ذلك في كثير من كتبه ، وتبعه على ذلك الجم الغفير منهم ، والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعي لم يكن مصرحاً في أقوالهم ، وثانياً : حيث صرحوا بثبوت الحشر الجسماني ، وصرحوا بقدم الأنواع على ما زعمه ، فهم بالحشر مؤمنون وما ألزمه عليهم لازم مذهب ، ولازم المذهب ليس بمذهب كما هو مشهور ، وثالثاً : لم يصح الجمع بين القولين ، مع جواز أن يجعل النص من قبيل المتشابه الذي لا مجال للرأي فيه ، ولا يعلم معناه فنؤمن بحشر جسماني لا يعلم ما معناه وما كيفيته ؟ بل كما أراد القائل إجمالاً ، كما في سائر المتشابهات ، أو يدخله التأويل بوجه ما ".[٢]

---

(١) انظر : رمضان . الباقلاني وآراؤه الكلامية . ص٣٥١

(٢) عبده : حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني للعقائد العضدية . ج٢ ص٦٠٧

المبحث الرابع : دعوى تكفير القائلين بقدم العالم ومناقشتها :

اختلفت آراء العلماء حول كفر القائل بقدم العالم ، ويمكننا أن نرد بدايات دعوى التكفير في هذه القضية إلى الإمام الغزالي في كتابه " تهافت الفلاسفة "، ثم تبعه بعد ذلك جم غفير من المتكلمين وخصوصاً الأشاعرة منهم ، وقد كان ممن كفر الفلاسفة لقولهم بقدم العالم غير الغزالي ابن تيمية ، والتفتازاني ، والدواني ، وابن حجر الهيتمي ، ونقله ابن حجر العسقلاني عن القاضي عياض وابن دقيق العيد ، وفي السطور الآتية أسوق بعض النصوص المنسوبة إلى كل منهم .

يقول حجة الإسلام الغزالي : " فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟! قلنا : تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل : إحداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة ، والثانية قولهم : إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ، والثالثة في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها ، فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه ، وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيماً ، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين ".(١)

وقال التفتازاني : " في حكم مخالف أهل الحق من أهل القبلة ليس بكافر ما لم يخالف ما هو من ضروريات الدين كحدوث العالم ".(٢)

ويقول ابن تيمية : " فتبين أن هؤلاء المتفلسفة الذين يقولون : إن أسباب الغرائب منحصرة في القوى الفلكية والطبيعية والنفسانية الآدمية أجهل وأضل من المشركين والصابئين ، ومما يوضح الأمر في ذلك أن هؤلاء حقيقة قولهم تعطيل الصانع ، فإن هؤلاء نوعان : طبائعيون وإلهيون ، فأما الطبيعيون فلا يقرون بوجود موجود وراء الفلك وما يحويه وحقيقة قولهم : إن العالم واجب الوجود بنفسه ليس له مبدع ولا فاعل وهذا هو التعطيل الذي كان يعتقده فرعون ، وأما الإلهية الدهريون الذين يقولون بقدم العالم وصدوره عن علة قديمة ، كابن سينا وأمثاله ،

---

(١) الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص٣٠٧

(٢) التفتازاني . شرح المقاصد . ج٥ ص٢٢٧

فهؤلاء وإن كانوا مقرين بمبدع هذا العالم فقولهم مستلزم لقول أولئك المعطلة وإن كانوا لا يلتزمون قولهم ".(١)

وقال الدواني : " ولذلك قال الإمام : الإنصاف أنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين إنكار الحشر الجسماني ، قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسماني ؛ لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية ، فيستدعي حشرها جميعاً أبداناً غير متناهية في أمكنة غير متناهية ، وقد ثبت تناهي الأبعاد بالبرهان ، وباعترافهم ".(٢)

وقال ابن حجر الهيتمي : " ومنها ــ من المكفرات ــ القول الذي هو كفر سواء أصدر عن اعتقاد أو عناد أو استهزاء ، فمن ذلك : اعتقاد قدم العالم ، أو نفي ما هو ثابت للقديم بالإجماع المعلوم من الدين بالضرورة ، ككونه عالماً أو قادراً ، أو كونه يعلم الجزئيات ".(٣)

وقال ابن حجر في الفتح : " وقد حكى القاضي عياض وغيره الإجماع في تكفير من يقول بقدم العالم ، وقال ابن دقيق العيد : وقع هنا من يدعي الحذق في المعقولات ، ويميل إلى الفلسفة ، فظن أن المخالف في حدوث العالم لا يكفر ؛ لأنه من قبيل مخالفة الإجماع ، وتمسك بقولنا : إن منكر الإجماع لا يكفر على الإطلاق حتى يثبت النقل بذلك متواتراً عن صاحب الشرع . قال : وهو تمسك ساقط ، إما عن عمى في البصيرة أو تعام ، لأن حدوث العالم من قبيل ما اجتمع فيه الإجماع والتواتر بالنقل ".(٤)

وأما القسم الثاني من العلماء الذين لم يكفروا القائلين بقدم العالم فقد كان منهم : ابن رشد ، والآمدي ، والإيجي ، والجرجاني ، والجلبي ، والخيالي ، والسيالكوتي ، والشيخ محمد عبده ،

---

(١) ابن تيمية . الصفدية . ج١ ص٢٤١ ، وانظر له : درء تعارض العقل والنقل . ج٥ ص٧٦-٧٧

(٢) الدواني . حاشية الكلنبوي على الدواني . ج٢ ص٢٤٧ ، وقارن : رمضان . الباقلاني وآراؤه الكلامية . ص٣٥١

(٣) الهيتمي . الإعلام بقواطع الإسلام . ص٢٣

(٤) ابن حجر العسقلاني . فتح الباري . ج١٤ ص١٨٥

وكثير من المعاصرين كالشيخ نديم الجسر وحسام الدين الآلوسي وغيرهم [١]. كما نقل ذلك عن الأشعري وغيره ،[٢] وفيما يلي بعض النقول عن نفر منهم :

يقول ابن رشد : " فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر... ويشبه أن يكون المختلفون في هذه المسائل إما مصيبين مأجورين ، وإما مخطئين معذورين ، فإن التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري ، أعني أنه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق كما لنا أن نقوم أو لا نقوم ...".[٣]

ويقول الآمدي : " وأما ما عدا ذلك مما أشرنا إليه من المقالات المختلفة : فلا يمتنع أن يكون معتقدها وقائلها مبتدعاً غير كافر ؛ وذلك أنه لو توقف الإيمان على أمر غير التصديق بالله تعالى ورسوله وما جاء به من معرفة المسائل المختلف فيها في أصول الديانات مما عددناه ؛ لكان من الواجب على النبي صلى الله عليه وسلم أن يطالب الناس بمعرفته والبحث عن كيفية اعتقاده ، كما وجب عليه المطالبة بالشهادتين ، والبحث عن اعتقادها وكيفياتها ، وحيث لم يجر منه شيء من ذلك في زمانه ، مع العلم بأن آحاد العربان ومن لم يكن له قدم راسخ في النظر والاستدلال لم يكن عارفاً بآحاد تلك المسائل ولا عالماً بها ، علم أن ذلك مما لا يتوقف عليه أصل الدين ، وعليه جرى الصحابة والتابعون إلى وقتنا هذا ".[٤]

أما ما يخص الإيجي ، فقد جاء في المقصد الخامس من المواقف قوله : " في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا ؟. جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة ، لنا : إن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالماً بعلم أو موجداً لفعل العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها ، لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون ، فعلم أن الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الإسلام ".[٥]

---

(١) انظر : الجسر ، نديم . قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن . بدون ط . طرابلس . لبنان . ص٩٥-٩٩ ، والآلوسي . حوار بين المتكلمين والفلاسفة . ص١١

(٢) انظر : الإيجي .المواقف وشرحه . ج٨ ص٣٧٠ ، ويقول الآمدي : " نقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري وكثير من أصحابه وعن جماعة من أئمة الفقهاء كالشافعي وأبي حنيفة أن مخالفي الحق من أهل القبلة مسلمون ". انظر : الآمدي . أبكار الأفكار . ج٣ ص٣٩٥ وانظر كذلك : التفتازاني . شرح المقاصد . ج٥ ص٢٢٨

(٣) ابن رشد . فصل المقال . ص١٣- ١٤

(٤) الآمدي . أبكار الأفكار . ج٣ ص٣٩٨

(٥) الإيجي . المواقف وشرحه . ج٨ ص٣٧٠

وقد وافق الجرجاني الإيجي في ما ذهب إليه من عدم تكفير أحد من أهل القبلة بسبب مسألة لم يبحث فيها النبي صلى الله عليه وسلم أو الصحابة أو التابعون ، ونقل بعد ذلك عبارات للرازي تبين أن أصول الإسلام جلية واضحة وكذا أدلتها ولذا لم يبحث عنها ، بخلاف المسائل التي اختلف فيها ، وكان كل واحد يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى ، فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الإسلام ، فلا يجوز الإقدام على التكفير إذ فيه خطر عظيم .(١)

وأما الجلبي فقد قال معلقاً على النصين السابقين بعد أن ذكر نص التفتازاني السابق في تكفير الفلاسفة : " ولعله أراد اعتقاد قدمه مع نفي الحشر كفر ، وإلا فقد ذهب كثير من حكماء الإسلام إلى قدم بعض الأجسام ، والفحول من أرباب المكاشفة ذهبوا إلى قدم العرش والكرسي دون سائر الأفلاك فلا وجه للتكفير ، إذ لا تكذيب فيه للنبي عليه السلام والله أعلم بمراده ".(٢)

أما كل من الخيالي والسيالكوتي فقد علق على رأيهما في المسألة محقق تهافت الفلاسفة سليمان دنيا قائلاً : [بل إن بعض العلماء الذين يعتبرون من أركان نهضة علم الكلام ، قد جوز القول بقدم العالم ، ولم ير فيه خطراً على العقيدة ، ذلك هو المولى الخيالي ، وعبد الحكيم السيالكوتي ، إذ يقرر سعد الدين التفتازاني شارح العقائد النسفية : " أن القدم ينافي العدم ؛ لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر ، وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب ، إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة ... "(٣) . فلا يرضى الخيالي عن قول " السعد " السابق ويجوز أن يكون الشيء صادراً بالقصد والاختيار ومع ذلك يكون قديماً ، وهذا نصه : (واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود ، في أنه بحسب الذات لا الزمان فيكون مقارناً للوجود زماناً).(٤)ويعلق عبد الحكيم على وجهة نظر الخيالي فيصورها تصويراً واضحاً ولا يعقب عليها بنقد ، مما يدل على رضاه عنها ، أو – على الأقل – على أنه ليس لديه ما يرد به عليها .](٥)

---

(١) الجرجاني . شرح المواقف . ج٨ ص٣٧١

(٢) انظر : حاشية الجلبي على المواقف وشرحه . ج٨ ص٣٧٠

(٣) التفتازاني . شرح العقائد النسفية . ص٧٧

(٤) حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية . ص٧٧

(٥) انظر حاشية السيالكوتي على شرح العقائد النسفية . ص٧٧ ، وانظر : تعليق المحقق سليمان دنيا على تهافت الفلاسفة . هامش ص٣٠٨

وأما الشيخ محمد عبده فيقول : " واعلم أني وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم وحققت الحق فيه على حسب ما أدى إليه فكري ، ووقفني عليه نظري ، فلا أقول : بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا وأنكروا به ضرورياً من الدين القويم ، وإنما أقول : إنهم قد أخطأوا في نظرهم ، ولم يسددوا مقدمات أفكارهم ، ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ، ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ، ولم تجب عصمته فهو معرض للخطأ ، ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول ، حيث كانت غايته من سيره ومقصده من تمحيص نظره أن يصل إلى الحق ويدرك مستقر اليقين ، وكل من اعتقد بالألوهية التامة ونزه الحق عن جميع النقائض ، واعتقد بنبينا محمد – صلى الله عليه وسلم – وبما جاء به ، ولم يكذب شيئاً مما نقل عنه ، مع علمه بأنه قد نقل عنه ، فهو مؤمن ناج عدل عند الله تعالى ، ﴿ **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا** ﴾[(١)]، وعلى المرء أن يسعى إلى الخير جهده ، فإياك أن تنهج نهج التعصب فتهلك ".[(٢)]

وعند تتبعنا للأسباب التي أدت إلى تكفير الفلاسفة نجدها محصورة فيما يأتي :

١ـ **أن في ذلك تكذيباً لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم** ، كما ورد عن الغزالي وغيره ، وفي ذلك يقول أيضاً : " قلنا لأنه عرف من الشرع أن من كذب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كافر ، وهؤلاء مكذبوه ثم معللون للكذب بمعاذير فاسدة ، وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذباً ".[(٣)]

والحقيقة أننا لا نجد في أي من نصوص الفلاسفة ما نسب إليهم من تكذيب الشرع ، لا في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية ، فمن جهة قد تقرر فيما سبق أن الفلاسفة إنما رأوا أن ظواهر النصوص القرآنية تدعم وجهة نظرهم ، وقد بين ابن رشد أن تأويلهم مقبول ، ومن جهة أخرى فإن كل ما ورد من أحاديث في هذا الباب فضلاً عن أنه غير قطعي في الحدوث ـ من وجهة نظر الفلاسفة ـ فهي تعتبر أحاديث آحاد ـ مع كونها صحيحة ـ تبقى ظنية ، ومن القواعد المقررة عند الأشاعرة أنفسهم أن الظن لا يثبت إلا ظناً ، والفلاسفة عندما قالوا بتأخر العالم رتبة لا زماناً إنما قالوها لشبهة في أدلتهم العقلية ، فهم عندما ينكرون النص إنما هم

---

(١) سورة البقرة . جزء من الأية رقم : (٢٨٦)

(٢) عبده : حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني للعقائد العضدية . ج١ ص١٨١- ١٨٢

(٣) الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد . ص٢٦٩

متأولون أو مخطئون ، وإذا تعارض القطعي عندهم مع الظني قدم القطعي ؛ حيث إنهم دائماً يقدمون ما يثبته العقل على ظواهر الشريعة .

وفي حكم تأويل الفلاسفة وخطئهم يقول التفتازاني " إن صاحب التأويل في الأصول إما أن يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الإسلامية كأهل البدع والأهواء ، بل المختلفين من أهل الحق ، وإما أن لا يجعل فيلزم عدم تكفير المنكرين لحشر الأجساد ، وحدوث العالم ، وعلم الباري بالجزئيات ، فإن تأويلاتهم ليست بأبعد من تأويلات أهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم ، وذلك لأن من النصوص ما علم قطعاً من الدين على أنه على ظاهره ، فتأويله تكذيب للنبي بخلاف البعض ".[١]

٢ــ مخالفة الإجماع : وقد مر بنا أن كثيراً من المتكلمين قد نقلوا الإجماع على حدوث العالم [٢]، غير أننا وجدنا أيضاً أن البعض لا يسلمون للمتكلمين دعوى الإجماع على هذه المسألة ، كابن رشد مثلاً ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى على اعتبار التسليم بدعوى الإجماع على المسألة ، نجد عدداً كبيراً من العلماء لا يسلمون بأن مخالف الإجماع مطلقاً كافر ،[٣] وقد نقل العسقلاني عن ابن دقيق العيد قوله : " فإن المسائل الإجماعية تارة يصحبها التواتر بالنقل عن صاحب الشرع كوجوب الصلاة مثلاً وتارة لا يصحبها التواتر ، فالأول يكفر جاحده لمخالفة التواتر لا لمخالفة الإجماع ، والثاني لا يكفر به ، قال شيخنا في شرح الترمذي : الصحيح في تكفير منكر الإجماع تقييده بإنكار ما يعلم وجوبه من الدين بالضرورة كالصلوات الخمس ".[٤]

٣ــ إنكار المتواتر : وقد مر بنا أنه لم ينقل في المسألة تواتر إطلاقاً ، بل إن ابن رشد يرى أن المتكلمين لا يثبتون صريح القرآن ، بل هم متأولون ، فإنه ليس في الشرع شيء يقطع بأن العالم وجد بعد العدم المحض هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نجد الغزالي يقول : " وتطابق أهل الحق والعقد على رأي واحد نظري لا يوجب العلم إلا من جهة الشرع ، ولذلك لا يجوز أن يستدل

---

(١) التفتازاني . شرح المقاصد . ج٥ ص٢٢٥

(٢) انظر : الأشعري أصول أهل السنة والجماعة . ص٦٢ ، والسنوسي . شرح العقيدة الكبرى . ص٩٥ .

(٣) انظر : الآمدي . أبكار الأفكار . ج٣ ص٣٩٩ ، وأيضاً : الإيجي والجرجاني كما جاء في المواقف وشرحه : " خرق الإجماع مطلقاً ليس بكفر ، بل خرق الإجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين ، ثم إن سلمنا أن خرق الإجماع الذي ذكرتموه كفر ، قلنا : ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته أنه لازم منه ، ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم إنه كافر؟". المواقف وشرحه . ج٣ ص٣٧٣

(٤) العسقلاني . فتح الباري . ج١٤ ص١٨٥ ، " والغزالي نفسه لا يرى التكفير لمخالفة الإجماع " انظر : الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد . ص٢٧١

على حدوث العالم بتواتر الأخبار من النظار الذين حكموا به ، بل لا تواتر إلا في المحسوسات ".[١]

٤ـ نسبة النقص إلى الله سبحانه وتعالى : وفي هذا يقول ابن حجر الهيتمي : " فالحاصل أن من نفى أو أثبت ما هو صريح في النقص كفر ، أو ما هو ملزوم للنقص فلا "،[٢] وهذه القاعدة في الحقيقة تنقض كلام الهيتمي السابق في التكفير ، حيث إننا لا نجد أياً من الفلاسفة يقصد في مذهبه نسبة النقص إلى الله تعالى ، بل إننا نجدهم يقررون أن كل قواعدهم وأصولهم التي اعتمدوها إنما هي لإثبات كل كمال لله تعالى ، وتنزيهه تعالى عن كل نقص .

والحقيقة أننا لو عدنا إلى القواعد التي يقررها الذين يكفرون الفلاسفة لوجدنا أن في تكفيرهم خروجاً على قواعدهم ، وتجاوزاً لها من خلال النصوص السابقة ، وسأكتفي فيما يلي بنقل بعض نصوص الإمام الغزالي في قواعده وأصوله التي وضعها للتكفير ، فمن ذلك قوله :

" اعلم أن شرح ما يكفر به وما لا يكفر به يستدعي تفصيلاً يفتقر إلى ذكر المقالات والمذاهب، وذكر شبهة كل واحد ودليله ووجه بعده عن الظاهر ووجه تأويله ، وذلك لا يحويه مجلدات ، ولا تتسع لشرح ذلك أوقاتي ، فاقنع الآن بوصية وقانون : أما الوصية : فأن تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ما داموا قائلين : لا إله إلا الله محمد رسول الله ، غير مناقضين لها ، والمناقضة تجويزهم الكذب على رسول الله بعذر أو غير عذر ، فإن التكفير فيه خطر ، والسكوت لا خطر فيه ، وأما القانون فهو أن تعلم أن النظريات قسمان : قسم يتعلق بأصول القواعد ، وقسم يتعلق بالفروع ، وأصول الإيمان ثلاثة : الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر ، وما عداه فروع ، واعلم أنه لا تكفير في الفروع أصلاً دينياً علم من الرسول صلى الله عليه وسلم بالتواتر ، لكن في بعضها تخطئة كما في الفقهيات ، وفي بعضها تبديع كالخطأ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة ".[٣]

فانظر كيف يضيق الغزالي دائرة التكفير ، حتى يصف لنا الدكتور سليمان دنيا ذلك بقوله : " ولكنا نعرف الغزالي في مظهر آخر غير هذا المظهر، نعرف الغزالي الذي يحتاط جد

---

(١) الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد . ص٢٧٢

(٢) الهيتمي . الإعلام بقواطع الإسلام . ص٢٥

(٣) الغزالي . فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة . ص٢٦٥

الاحتياط في مسألة الكفر والإيمان حتى ليزجر الناس عن أن يضعوا كلمة الكفر على أطراف شفاههم ، يلفظونها بغير حساب ويرمون بها الناس ، لا إحقاقاً لحق ، ولكن جرياً وراء الهوى والغرض ، ونعرف الغزالي سمحاً سهلاً ، يؤاخي بين النظار ، ولا يريد لهم أن يرمي بعضهم بعضاً بالكفر ، لأنهم لا يختلفون إلا في مسائل دقيقة ، ليس إدراك الحق فيها سهلاً ولا هيناً .

ونعرف الغزالي يضع للإيمان معايير ومقاييس يتوسع فيها جد التوسع ، حتى لا يكاد يخرج عن دائرتها الرحبة الفسيحة إلا شواذ الشواذ من أولئك المكابرين المعاندين ، أو الزاعمين أن الرسل مصلحون اجتماعيون كغيرهم من الزعماء ، لم يؤيدوا من السماء ، ولم يوفدوا من رب العالمين ، وذلك حيث يقول في فيصل التفرقة أيضاً : " لعلك تشتهي أن تعرف حد الكفر،... وإني أعطيك علامة صحيحة ، تطردها وتعكسها لتتخذها مطمح نظرك ، وترعوي بسببها عن تكفير الفرق ، وتطويل اللسان في أهل الإسلام ، وإن اختلفت طرقهم ما داموا متمسكين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله ، صادقين بها ، غير مناقضين لها ، فيقول : الكفر هو تكذيب الرسول – عليه الصلاة والسلام – في شيء مما جاء به ، والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به ".(١)

---

(١) انظر : تعليق سليمان دنيا على تهافت الفلاسفة . هامش ص٣٠٩ ـ ٣١٠

تعليق ختامي :

يظهر لنا مما تقدم بيانه أن العلماء قد تفاوتت آراؤهم حول مدى أهمية المسألة وعلاقتها في مسائل أصول الدين ، ففي حين وجدنا المتكلمين بوجه خاص يجعلون المسألة أساساً عظيماً لأهم قضايا أصول الدين ، نجد أن الفلاسفة بل وبعض المتكلمين أحياناً لا يجعلون للمسألة كثير تعلق بتلك القضايا ، وإنما ذلك للاختلاف الحاصل في الأصول والأسس ، فاختلاف أصول الفلاسفة عن أصول المتكلمين ، جعل كلاً من الفريقين يسلك منهجاً خاصاً ونسقاً بيناً يبني عليه رأيه ونظرته حول باقي القضايا والأصول .

ففيما يخص قضية إثبات الصانع وجدنا جل المتكلمين يعتمدون في إثبات الصانع على دليل الجوهر الفرد وما يتصل به من أصول و مقدمات ضرورية ، وهذا دعاهم إلى الربط بين المسألتين ، أما الفلاسفة فإنهم لما لم يعتمدوا أدلة المتكلمين في قضية إثبات الصانع نفوا أن يكون إثبات الصانع متوقفاً على القول بحدوث العالم ، فالمسألة إذاً راجعة إلى الأصول والنسق الفلسفي والمنهج الفكري الذي اعتمد عليه كل فريق .

أما قضية علاقة صفات الله تعالى بمشكلة الخلق فهي أيضاً راجعة بكل فروعها ــ علاقة الصفات بالذات ، وتحقيق المراد من كل صفة ــ فالكلام عليها كالكلام في القضية السابقة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإننا لا نستطيع أن نجزم بشيء قطعي في مسائل الصفات حيث إن البحث في الصفات فرع عن البحث في الذات ، فالعلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف ، فكيف يمكن أن تعلم كيفية صفة لموصوف لم تعلم كيفيته ، ودعوى العلم بالصفات نتيجة لقياس الغائب على الشاهد دعوى لا تصح ، فالصفات الإلهية ــ العلم ، والقدرة ، والإرادة ــ تختلف اختلافاً جوهرياً عن الصفات البشرية ، فيكون تعلق الصفات الإلهية بالموجودات مختلفاً تمام الاختلاف عن تعلق الصفات البشرية بها ، فبأي حق أو منطق نقارن بين أمرين بينهما هذا التضاد التام ؟ فليعلم إذاً أن الصفات الإلهية ينبغي أن تفهم على وجه كلي مقدس عال عن اعتبار الزمان ، وهذا يجعلها مختلفة تماماً عن الصفات البشرية .

وأما مسألة أفعال العباد ــ الاختيار والجبر ــ فالقطع فيها أيضاً راجع إلى العلاقة بين الذات والصفات ، ثم فهم العلاقة بين صفات الله تعالى وأفعال المخلوق فالمسألة أدق وأعقد وأعمق ، وهي ترجع إلى ما قدمناه من كلام حول الصفات الإلهية .

أما قضية تكفير القائلين بقدم العالم ، فمن رأيي أنها ناتجة عن تعصب وتشدد ، وهي منقوضة بالقواعد الواضحة حتى عند من خالفها وكفر القائلين بالقدم ، وأهم القواعد التي يمكن اعتبارها فيصلاً في هذا الأمر قاعدتان ، الأولى منهما : أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة ، والثانية : أن لازم المذهب ليس بمذهب ، ويمكن اعتماد هاتين القاعدتين في جميع مباحث هذا الفصل ومسائله .

الخاتمة

أحمد الله تعالى على توفيقه ، وأشكره تعالى على هباته وإنعامه ، والصلاة والسلام على نبيه أفضل الأنام ، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان ، أما بعد :

فإنه بفضل الله وإنعامه ، ومنه وإكرامه ، قد وفقت إلى إكمال فصول هذه الدراسة ، ويمكنني أن **أجمل أهم نتائجها فيما يأتي :**

١ـــ يتفق فلاسفة الإسلام مع المتكلمين في أن العالم حادث بالذات ، بمعنى أن الله تعالى أوجده ، فلم يستمد العالم وجوده من ذاته ، فهم متفقون على أن للعالم موجداً .

٢ـــ اختلف العلماء ــ بوجه عام ــ حول كيفية إيجاد الله تعالى للعالم ، فذهب فلاسفة الإسلام عدا الكندي إلى أن العالم قديم بالزمان ، حادث بالذات حدوث إبداع في غير زمان ، لكنه يستمد وجوده من الله تعالى ؛ ولهذا فإنه لا يتصور وجود الله تعالى إلا ومعه مفعوله ، فالعالم قديم بالزمان . وذهب المتكلمون والكندي من فلاسفة الإسلام إلى أن العالم حادث بعد أن لم يكن ، أوجده الله تعالى بعد العدم .

٣ـــ غير أننا وبوجه خاص لا نجد اتفاقاً حول رأي العلماء من موقف بعض الفلاسفة والمتكلمين من هذه المسألة حسب ما يأتي :

أ ــ يتفق الدارسون على أن الكندي يقول بحدوث العالم ، وأن ابن سينا يقول بقدمه .

ب ــ وجدنا اختلافاً حول موقف الفارابي من المسألة ، فيرى عدد من الدارسين أنه يقول بحدوث العالم ، لكن الواضح من مبادئه ونظرياته أنه يقول بالقدم .

ج ــ وكذلك وجدنا اختلافاً حول موقف ابن رشد من المسألة ، فينسب إليه البعض القول بالحدوث، وآخرون ينسبون إليه القول بالقدم ، وينسب غيرهم إليه القول بالحدوث المستمر أو القدم النوعي ، والذي أميل إليه أنه أقرب إلى القول بالقدم .

د ــ أما ما يخص المتكلمين ، فقد ألزم بعضهم المعتزلة القول بالقدم لقولهم بشيئية المعدوم ، وألزم بعضهم الماتريدية القول بالقدم لقولهم بصفة التكوين ، والذي أراه أن هذا إلزام باطل ؛ لأن مبادئ المعتزلة والماتريدية وأهم أصولهم قائمة على القول بحدوث العالم .

هـ ـ أما الإمام الغزالي فقد وجدنا البعض يلزمه بالقدم لبعض النصوص الغامضة والتي يمكن حملها على محامل مختلفة ، والذي أراه عدم صحة هذه النسبة إليه ؛ لأن مبادئه تشهد بقوله بالحدوث ، بل وتشهد أنه أشد المتكلمين معاداة للقول بالقدم .

و ـ وأما الإمام الرازي فقد اختلفت مواقفه في مؤلفاته ، مما يجعل القطع برأي حول موقفه من المسألة من الصعوبة بمكان .

والحاصل الذي أود التأكيد عليه ، أن كل هذه المعارضات دليل على دقة المسألة وصعوبتها ، حتى بالنسبة لجهابذة العلماء ، ذلك أن حقيقة الخلق تفوق نطاق العقول البشرية وتتجاوز مستواها .

٤ـ إن المتدبر في أدلة الشرع الحنيف ما ورد منها في القرآن الكريم أو في السنة النبوية ، يجدها تقدم لنا نظرية متكاملة تثبت لنا حدوث العالم من العدم ، وأنه مخلوق لله تعالى بعد أن لم يكن .

أما الأدلة الحسية والعلمية فليس فيها ما يقطع بالحدوث والقدم ، وكل ما جاء من أدلة في ذلك فإنما هو مجرد نظريات قابلة للنقد والتطوير والتغيير .

وأما ما يخص الأدلة العقلية على الحدوث أو القدم ، فليس فيها فيما أرى دليلاً برهانياً أو يقينياً لإثبات أحد الأمرين ـ الحدوث أو القدم ـ ، وكل ما ورد في هذا الباب إنما هو مجرد أدلة جدلية خطابية ، وإن كانت تتفق مع أصول الفريق الذي يستدل بها ، إلا أنها لا تتفق مع أصول الفريق المخالف ، وهذا في رأيي هو سبب هذا الخلاف العنيف بين الفريقين ، اختلافهم في الأصول التي بنوا عليها تصورهم للمسألة ، والتي يمكننا إجمالها في أربع قضايا هي :

مفهوم الإرادة الإلهية ، وحقيقة الزمان وما يتصل به من قضايا كالقدم أو الحدوث ، ومفهوم الإمكان ، واستحالة حوادث لا أول لها ، والإنصاف يقتضي أن نقر بأن هذه المسائل من أدق مسائل أصول الدين وأعوصها ، وليس في الشرع أو العقل شيء قطعي أو صريح يمكننا الاعتماد عليه للوقوف في جانب معين من متناقضات هذه المسائل ، لما اشتملت عليه من التشعيب والتشكيكات العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والفلسفة فضلاً عن العامة ، فبذلك تكون مسالك هذه الأدلة غير صالحة لا للجمهور لأن طباعهم لا تقبلها ، ولا للعلماء لأنها ليست برهانية .

٥ــ إنني أميل إلى أن مشكلة الخلق ــ القدم والحدوث ــ قضية غيبية إيمانية ، لا يمكن معرفتها عن طريق العقل ، فهي تفوق نطاق العقول البشرية وتتجاوز مستواها ، وهي سر من الأسرار التي يقف العقل الإنساني أمامها عاجزاً ، وبإمكاننا أن نعتقد بأن الله تعالى خلق العالم بفعل خارق ــ كالمعجزات ــ لا يمكن أن يفهم وفقاً لمنطق قوانين السببية الطبيعية المعروفة عندنا .

٦ــ إن من أهم القواعد التي ينبغي مراعاتها في مثل هذه الدراسة ، هي التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، ومن هنا فليس ثمة عظيم ارتباط بين مشكلة الخلق وقضية الصفات الإلهية بتلك الصورة التي صورتها لنا بعض النصوص الكلامية المتشددة ، وهذه في الحقيقة نقطة جوهرية إذ المشكلة الأساس هي كيف يخرج أو يوجد مادي بفعل فاعل غير مادي أو من فاعل غير مادي ؟ هذه هي مشكلة المثالية الثنائية كلها بشتى صورها ، وهذا النقد يصلح مع كل فلسفة ميتافيزيقية .

٧ــ كما أن المتكلمين استطاعوا بمبادئهم وأصولهم التي التزموها تمكنوا إثبات الصانع ووحدانيته وصفاته تعالى وكماله وتنزيهه عن كل نقص ، كذلك استطاع الفلاسفة إثبات هذه القضايا بما التزموه من مبادئ وأصول ، ولذا لا يتوقف إثبات هذه القضايا على القول بالحدوث بوجه خاص .

٨ــ الالتزام برأي حول قضايا : إثبات الصانع ووحدانيته تعالى وصفاته تعالى ، وأفعال العباد ، لا يتوقف بالضرورة على القول بالقدم أو الحدوث ، وإنما يرجع ذلك إلى الاختلاف في المسالك والمناهج التي يعتمد عليها لإثبات ذلك .

٩ــ الأصل الذي ينبغي مراعاته في مثل هذه المسائل الدقيقة ، هو أن لا نكفر أحداً من أهل القبلة ، ولذا فإنني أرى من التشدد والظلم تكفير الفلاسفة لقولهم بقدم العالم ، خصوصاً وهم يرون أنهم بقولهم بالقدم ينزهون الله تعالى عن كل نقص ، ويثبتون له صفات الواجب المتصف بصفات الكمال ، ثم حكم التكفير في هذه المسألة ليس محل اتفاق بين علماء المسلمين ، وإنني أوافق غير المكفرين ، وذلك لأن القول بالقدم لا يعتبر مخالفة لدليل قطعي من حيث الدلالة والثبوت ، وخاصة أن الفلاسفة متأولون في هذه المسألة .

١٠ــ مذهب المتكلمين بحدوث العالم هو الأقرب إلى روح الإسلام وأصوله ، ذلك أنه موافق لما جاء في الشرع الحنيف ، ــ سواء كان قرآناً كريماً أم سنة نبوية ــ من تصوير لنظرية متكاملة حول خلق العالم من عدم .

أهم التوصيات :

١ـ زيادة العناية من قبل الجامعة بمثل هذه الدراسات الفلسفية التي ندر الاهتمام بها في الدراسات الأكاديمية .

٢ـ تذليل بعض العقبات التي تؤدي إلى عزوف الدارسين عن مثل هذه الموضوعات الفلسفية ، كزيادة الساعات الدراسية المخصصة لتناول مثل هذه المقررات ، وتناول هذه الموضوعات الفلسفية بأساليب جديدة بسيطة .

٣ـ العناية الحثيثة بمكتبة جامعة العلوم الإسلامية العالمية بوجه عام ، وبكتب التراث الفلسفي والعقدي بوجه خاص ، للنقص الواضح ــ الذي تعانيه المكتبة ــ من مثل هذا التراث .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وأسأله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم ، وأن ينفع به النفع العميم ، يوم لا ينفع مال ولا بنون ، إلا من أتى الله بقلب سليم .

فهرس الآيات القرآنية

الآيـة	رقم الآية	السورة	الصفحة
﴿ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾	(٣٥)	الرعد	٣٤٩
﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾	(٥٤)	الأعراف	٢٢٢
﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾	(١٤)	الملك	٣٣٥
﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا (٦) وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾	(٦ ، ٧)	النبأ	١٣٧
﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾	(٥٤)	الأعراف	٢٢٨
﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾	(٥٩)	آل عمران	٢١٩
﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (٤٩) وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾	(٤٩، ٥٠)	القمر	٢٢٢
﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾	(٨٢)	يس	١٥٢
﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾	(٤٠)	النحل	٢٢٠
﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾	(٧٩)	الأنعام	١٩٤
﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾	(٣٠)	الأنبياء	٢٤٢
﴿ أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾	(١٦٥)	آل عمران	٣٣١
﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾	(١١٧)	البقرة	٢٢٧
﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾	(١١)	فصلت	١١٨
﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾	(١)	الأنعام	٢١٩
﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾	(٢)	الفاتحة	٢١٨

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾	(١)	فاطر	٢١٩
﴿ خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ﴾	(٩)	فصلت	٢٠٨
﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾	(٢٩)	الحجر	٣٥٠
﴿ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴾	(٣)	الملك	٢١٩
﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾	(١٤)	المؤمنون	١٩٣
﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (٧٦) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (٧٧) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (٧٨) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٧٩) ﴾	(٧٦ – ٧٩)	الأنعام	٢٤١
﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾	(٢٩)	الكهف	٣٣١
﴿ فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ﴾	(١٠)	فصلت	٢٠٨
﴿ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾	(٥٠)	طه	١٥٣
﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾	(٨٥)	الإسراء	٣٤٩
﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾	(٨٨)	القصص	٣٤٩
﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (٢٦) وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾	(٢٦،٢٧)	الرحمن	٣٥١
﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾	(١٨٥)	آل عمران	٣٤٩
﴿ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ﴾	(١٠٤)	الأنبياء	٢٢٣
﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾	(٢٨٦)	البقرة	٣٦٠
﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾	(٦٢)	الزمر	٢٢٧
﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾	(٢٢)	الأنبياء	٢٢٧
﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ	(٩١)	المؤمنون	٣٢٨

إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾			
﴿ مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴾	(٥١)	الكهف	٣٠٩
﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾	(٢٢)	الحديد	٣٣١
﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ﴾	(١١)	لقمان	٢٢٣
﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾	(٣)	فاطر	٢٢٣
﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾	(٣)	الحديد	٢٤٤
﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ إلى قوله تعالى وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾	(٧)	آل عمران	١١٥
﴿ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾	(٢٨)	الجن	٢٦٩
﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي ﴾	(١١٠)	المائدة	٢٢٢
﴿ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ ﴾	(٣٨)	محمد	٢٢٠
﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفكاً ﴾	(١٧)	العنكبوت	٢٢٢
﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾	(٨٣)	الأنعام	٤٩
﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ ﴾	(١٢)	الإسراء	٢٢٨
﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ﴾	(٢)	الفرقان	٢٢٢
﴿ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ ﴾	(٥)	إبراهيم	٢٠٨
﴿ وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ ﴾	(٤)	الرعد	١٩٣
﴿ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴾	(٢٢)	الذاريات	٢٠٨
﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾	(٢١)	الذاريات	١٩٣
﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾	(١٦٩)	آل عمران	٣٤٩

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾	(١٤)	المؤمنون	١٩٣
﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ ﴾	(٣٨)	ق	٢٩٥
﴿ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ﴾	(٥٩)	الأنعام	٣٣٢
﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾	(٧)	هود	١١٨
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ﴾	(٧٣)	الحج	٢٧٦
﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ ﴾	(٤٨)	إبراهيم	١١٨

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الصفحة
(أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء	٢٤٤
(كان الله ولم يكن شيء غيره)	٢٢٤
(كان الله ولم يكن شيء قبله)	٢٢٤
(كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، قال وعرشه على الماء)	٢٤٥

فهرس الأعلام

الأعلام	الصفحة
الآلوسي	٢٥ ، ١٣٢ــ١٣٤
الآمدي	١٢١ ، ٢٠٩
الإخميمي	٣٤٩
أرسطو	٩، ١٢، ١٦، ١٩ــ٢٥، ٣٦ ، ٥٠، ٥٢، ٥٦، ٦١
الأزهري	٢٢٢
الإسفراييني	١٣٠ ، ١٣٨
الأشعري	١٨٥ ، ١٧٣
الأصفهاني	٢٣٦، ٢٣٨
أفلاطون	٩ ، ١١ ، ١٦ــ ٢٣ ، ٢٩ ، ٥٦ ، ٦٤ ، ٧٥ ، ١٠٣ ، ١١١
الإيجي	٢٣٦ ، ٢٣٨
الباقلاني	١٣٧ ، ١٩٨
البغدادي . عبد القاهر	١٣٧، ١٣٢
البغدادي . أبو البركات	١٠٧ ، ١٣٠
التفتازاني	٢٣٦
التهانوي	٦
ابن تيمية	٨٤ ، ١٢٣ ، ٢٢٤
الجرجاني	٢٩٩
الجسر	٢٩٩
الجويني	١٤١

ابن خلدون	٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١
الخياط	١٣١
دنيا . سليمان	١٥٧
الدواني	٢٥١ ، ٢٥٢
الرازي . محمد بن زكريا	١٢٩
الرازي . فخر الدين	٥٨ ، ٩١ ، ٢٠٩
ابن رشد	٥٩ ــ ١١٨
الزبيدي	٢٢٢
الزركان	١٦١
السبكي . تقي الدين	٢٤٩
السبكي .تاج الدين	١٥٢
السنوسي	٦
ابن سينا	٣٥ ــ ٥٨
الشهرستاني	٥٨ ، ١٢١، ١٣٧ ، ٢١٠
صبري .مصطفى	٢٢٦
طاش كبرى زاده	٤٠ ، ٤٥ ، ٤٩
الطوسي	١١٢ ، ١٦١ ، ٢٠٩
عبده . محمد	٢٣٠ ، ٢٥٢
العسقلاني	١٤٠ ، ١٨٩ ، ١٩٠
الغزالي	٢٥ ، ١٢٠ ، ١٤٣ــ١٥٨
الفارابي	١٩ ــ ٣٤

ابن فارس	٦
قاسم . محمود	١٣٣
الكفوي	١٨٧
الكندي	٦ ــ ١٨
الماتريدي	١٨٥ ــ ١٩٣
المذاري	٤٣
المكلاتي	٢٤٦
المناوي	٢٢١
ابن منظور	١٨٧
النسفي	١٦١ ، ١٧٢ ، ١٧٦
الهمذاني	١٢٥ ــ ١٣٥
هوكنج	١٩٤ ، ١٩٥

المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم .

◆آتان ، حسين :

١.نظرية الخلق عند الفارابي . ١٩٧٥م . دار الحرية . بغداد .

◆الآلوسي ، حسام محيي الدين :

٢.حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . ١٩٨٠م . ط٢. المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت .

٣.دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي . ١٩٨٠م . ط١. المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت .

٤.فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه . ١٩٨٥م . دار الطليعة . بيروت .

◆آل ياسين ، جعفر :

٥.فيلسوفان رائدان " الكندي والفارابي ". ١٩٨٠م . ط١. دار الأندلس .

٦.فيلسوف عالم . ١٩٨٤م . الطبعة الأولى . دار الأندلس . بيروت .

◆الآمدي ، علي بن محمد :

٧.أبكار الأفكار في أصول الدين . ٢٠٠٣م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت .

٨.غاية المرام في علم الكلام . ٢٠٠٤م . ط١. تحقيق أحمد فريد المزيدي . دار الكتب العلمية . بيروت .

◆الإخميمي ، بهاء الدين عبد الوهاب بن عبد الرحمن :

٩.رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها . ١٩٩٨م . ط١. دار سراج . عمان .

◆الأزهري : محمد بن أحمد :

١٠. تهذيب اللغة . ٢٠٠١م . ط١. دار المعرفة . بيروت .

◆الإسفراييني ، شاهفور بن طاهر بن محمد :

١١. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين . ١٩٨٨م . ط٢. دار الكتب العلمية . بيروت .

◆الأشعري ، علي بن إسماعيل :

١٢. أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر . بدون ت . ط . تحقيق محمد السيد الجليند . المكتبة الأزهرية .

١٣. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين . ١٩٥٠م . ط١. تحقيق محيي الدين عبد الحميد . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة

◆الأصفهاني ، أبو الثناء شمس الدين بن محمود :

١٤. مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار للبيضاوي . ١٣٢٣هـ . ط١. المطبعة الخيرية .

◆ابن أبي أصيبعة ، أحمد بن القاسم :

١٥. عيون الأنباء في طبقات الأطباء . ١٩٩٨م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت .

◆الأعسم ، عبد الأمير :

١٦. الفيلسوف الآمدي مع تحقيق كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ،١٩٨٧م . دار المناهل ، بيروت .

◆أمير . محمد بن محمد :

١٧. حاشية محمد بن محمد الأمير على شرح عبد السلام المالكي لجوهرة التوحيد للإمام اللقاني . ١٩٤٨م . ط.البابي الحلبي . مصر .

◆أنطون ، فرح :

١٨. ابن رشد وفلسفته . بدون . تاريخ أو طبعة أو دار نشر .

◆الأهواني ، أحمد فؤاد :

١٩. فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط .١٩٥٤م . دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة .

٢٠. الكندي فيلسوف العرب .١٩٨٥م . مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب .

◆الإيجي ، عضد الدين عبد الرحمن :

٢١. المواقف وشرحه للجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والجلبي . ١٩٩٨م . ط١ . دار الكتب العلمية . بيروت.

◆الباقلاني ، محمد بن الطيب :

٢٢. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به . ١٩٩٣م . ط٣. تحقيق محمد زاهد الكوثري . مكتبة الخانجي . القاهرة .

٢٣. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة . ٢٠٠٥م . ط١. تحقيق أحمد فريد المزيدي . دار الكتب العلمية . بيروت .

◆بدج ، والاس :

٢٤. آلهة المصريين . ترجمة محمد حسين يونس . ١٩٩٨م . مكتبة مدبولي . القاهرة

◆بدوي . عبد الرحمن :

٢٥. أرسطو عند العرب . ١٩٧٨م . ط٢. وكالة المطبوعات . الكويت .

٢٦. خلاصة الفكر اليوناني أرسطو . ١٩٥٣م . ط٣. مكتبة النهضة المصرية . القاهرة .
٢٧. ربيع الفكر اليوناني . ١٩٧٩م . ط٨ . مكتبة النهضة المصرية .
٢٨. مؤلفات الغزالي . بدون ت . ط . المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب .
٢٩. مذاهب الإسلاميين . ١٩٨٣م . ط٣ . دار العلم للملايين . بيروت .

◆ البربري ، أحمد محمد :

٣٠. السماء في الفكر المصري القديم . ٢٠٠٤م . ط١ . الحضري للطباعة .

◆ بريتشارد . جيمس :

٣١. نصوص الشرق الأدنى القديم المتعلقة بالعهد القديم . ترجمة عبد الحميد زايد . بدون تاريخ أو طبعة . وزارة الثقافة . هيئة الآثار المصرية .

◆ البغدادي ، عبد القاهر بن طاهر بن محمد :

٣٢. الفرق بين الفرق . ١٩٨٥م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت .

◆ البغدادي ، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا :

٣٣. المعتبر من الحكمة الإلهية . ١٩٣٩م . ط١. دائرة المعارف العثمانية . حيدر آباد .

◆ البهي ، محمد :

٣٤. الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي . ١٩٨٢م . ط٦. دار غريب للطباعة . القاهرة .

◆ البوطي ، محمد سعيد رمضان :

٣٥. السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي . ٢٠٠٣م . ط١ . دار الفكر . دمشق .

البياضي ، كمال الدين أحمد :

٣٦. إشارات المرام من عبارات الإمام . ١٩٤٩م . ط١. تحقيق يوسف عبد الرزاق . مطبعة البابي الحلبي . مصر .

◆ البيجوري ، إبراهيم :

٣٧. تحفة المريد على جوهرة التوحيد . ٢٠٠٢م . ط١ . تحقيق علي جمعة . دار السلام . القاهرة .
٣٨. حاشية تحقيق المقام على كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام للشيخ محمد بن الشافعي الفضالي . ١٩٤٩م . مصطفى البابي الحلبي . مصر .

◆ بيصار ، محمد :

٣٩. في فلسفة ابن رشد " الوجود والخلود " . بدون . ت . ط . دار الكتاب اللبناني . بيروت .

◆ بينيس ، س :

٤٠. مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود . ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة . ١٩٤٦م . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة .

◆البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين :

٤١. الأسماء والصفات . بدون . ت . ط١. تحقيق : محمد زاهد الكوثري . المكتبة الأزهرية . القاهرة .

◆بيومي ، عبد المعطي محمد :

٤٢. ابن رشد وفلسفته . ١٩٩٧م . ط٢. القاهرة .

◆التفتازاني ، أبو الوفا الغنيمي :

٤٣. علم الكلام وبعض مشكلاته . ١٩٨٧م . دار الثقافة . القاهرة .

◆التفتازاني ، سعد الدين مسعود بن عمر :

٤٤. شرح المقاصد . ١٩٩٨م . ط٢. تحقيق عبد الرحمن عميرة . عالم الكتب . بيروت .

◆التهانوي ، محمد علي :

٤٥. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم . ١٩٩٦م . مكتبة لبنان . بيروت .

◆تيزيني . طيب :

٤٦. مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط . بدون . ت . ط. دار دمشق .

◆ابن تيمية . أحمد بن عبد الحليم :

٤٧. درء تعارض العقل والنقل . ١٩٩٧م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت .

٤٨. الرد على المنطقيين . بدون ت . ط . تعليق رفيق العجم . دار الفكر اللبناني . بيروت .

٤٩. رسالة الفتوى الحموية الكبرى . بدون سنة . ط١ . مطبعة دار الثقافة . الإسكندرية .

٥٠. الصفدية . ٢٠٠٠م . ط١. تحقيق محمد رشاد سالم . دار الهدي النبوي . المنصورة .

٥١. مجموع فتاوى أحمد بن تيمية . جمع وترتيب عبد الرحمن العاصمي . ١٣٩٨م . ط١. بدون . د .

٥٢. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية . بدون ت . ط . تحقيق محمد رشاد سالم . مكتبة دار العروبة .

٥٣. نقض المنطق . ١٩٥١م . ط١.مطبعة السنة المحمدية .

◆الجرجاني ، علي بن محمد :

٥٤. كتاب التعريفات . ١٩٩٨م . دار الفكر ، بيروت .

◆الجسر ، نديم :

٥٥. قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن . بدون ط . طرابلس . لبنان .

◆ابن جماعة ، محمد بن إبراهيم :

٥٦. إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل . ١٩٩٠م . ط١. دار السلام . القاهرة .

◆جمعة ، جمال سعد محمود :

٥٧. دراسات فلسفية في المشرق . ٢٠٠٢م .

◆جهامي ، جيرار :

٥٨. موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب . ١٩٩٨م . ط١. مكتبة لبنان . بيروت .

◆الجويني ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف :

٥٩. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . ٢٠٠٢م مكتبة الخانجي ، القاهرة .

٦٠. الشامل في أصول الدين . ١٩٩٩م . ط١ . دار الكتب العلمية . بيروت .

٦١. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية . ١٩٧٨م . ط١. تحقيق أحمد حجازي السقا . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة .

٦٢. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة . ١٩٦٥م . ط١. تحقيق فوقية حسين . المؤسسة المصرية العامة . مصر .

◆حاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله :

٦٣. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون . ١٩٩٤م . دار الفكر . بيروت .

◆حبيشي ، طه الدسوقي :

٦٤. الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي عرض وتحليل . ٢٠٠٤م . بدون ط . القاهرة .

◆الحصني ، تقي الدين أبو بكر :

٦٥. دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد . ٢٠٠٣م . ط١. تحقيق وتعليق عبد الواحد مصطفى . دار المصطفى .

◆الحنفي ، ابن أبي العز :

٦٦. شرح العقيدة الطحاوية . ١٩٨٤م . ط٨. المكتب الإسلامي . بيروت .

◆الحنفي ، عبد المنعم :

٦٧. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة .٢٠٠٠م ، ط٣. مكتبة مدبولي ، القاهرة .

◆الخضيري ، زينب :

٦٨. أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى . ١٩٨٥م . ط٢ . دار التنوير . بيروت .

♦خطاب ، عبد الحميد :

٦٩. معالم في الفلسفة الإسلامية . ١٩٩١م . الجزائر .

♦ابن خلكان ، أحمد بن محمد :

٧٠. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . ١٩٩٧م . ط١. دار إحياء التراث العربي . بيروت .

♦خليف ، فتح الله :

٧١. فكرة الخلق عند المتكلمين وفلاسفة المسلمين . بحث منشور في مجلة عالم الفكر . المجلد الثالث . العدد الرابع .

♦خورشيد ، إبراهيم زكي . وآخرون :

٧٢. دائرة المعارف الإسلامية . ١٩٣٣م . مطبعة الشعب .

♦الخياط ، عبد الرحيم بن محمد :

٧٣. الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد . ١٩٢٥م . تحقيق د. نيبرج . دار الكتب المصرية . القاهرة .

♦الدالي ، رائدة :

٧٤. تصور العالم عند ابن سينا . ٢٠٠٦م . رسالة ماجستير في الفلسفة . إشراف محمود خضرة .جامعة دمشق .

♦الدريسي ، محمد فوزي :

٧٥. نهاية الكون بين العلم والقرآن الكريم . ٢٠١٠م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت .

♦دغيم ، سميح :

٧٦. موسوعة مصطلحات فخر الدين الرازي . ٢٠٠١م . ط١. مكتبة لبنان . بيروت .

♦دنيا ، سليمان :

٧٧. الحقيقة في نظر الغزالي . ١٩٦٥م . دار المعارف . مصر .

♦الدواني ، جلال الدين الصديقي :

٧٨. شرح العقائد العضدية مع حاشية الكلنبوي وغيره عليها . ١٣٢٣هـ . مطبعة أحمد إحسان . إستانبول .

♦دي بور . :

٧٩. تاريخ الفلسفة في الإسلام . ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ١٩٥٧م . الطبعة الرابعة . مطبعة لجنة التأليف والترجمة . القاهرة .

♦الذهبي . محمد بن أحمد بن عثمان :

٨٠. سير أعلام النبلاء . بدون . تحقيق خيري سعيد . المكتبة التوفيقية . القاهرة .

♦ الرازي . محمد بن زكريا :

٨١. رسائل فلسفية . ١٩٨٢م . ط٥. دار الآفاق الجديدة . بيروت .

♦ الرازي ، محمد بن عمر فخر الدين :

٨٢. الأربعين في أصول الدين . ١٤٠٦هـ . ط١ . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة .

٨٣. أساس التقديس . ١٩٩٥م . ط١ . مؤسسة الكتب الثقافية . بيروت .

٨٤. الإشارة في أصول الكلام . ٢٠٠٧م . تحقيق . محمد وربيع العايدي . نور العلوم للبحوث والدراسات .

٨٥. التفسير الكبير . ٢٠٠١م . ط٤. دار إحياء التراث العربي . بيروت .

٨٦. لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات . ٢٠٠٠م . المكتبة الأزهرية . القاهرة .

٨٧. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين . ١٩٨٤م . ط١. دار الكتاب العربي . بيروت

٨٨. المطالب العالية من العلم الإلهي . ١٩٧٨م . ط١. تحقيق أحمد حجازي السقا ، دار الكتاب العربي . بيروت .

٨٩. معالم أصول الدين . بدون .ت. ط. المكتبة الأزهرية للتراث .

٩٠. المناظرات . ١٩٩٢م . ط١. تخقيق : عارف تامر . مؤسسة عز الدين . بيروت .

♦ الراوي ، عبد الستار :

٩١. العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي . ١٩٨٠م . ط١. المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت .

♦ ابن رشد ، محمد بن أحمد :

٩٢. تهافت التهافت . تحقيق : سليمان دنيا . ط٤ . دار المعارف . القاهرة .

٩٣. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . ضمن كتاب فلسفة ابن رشد . بدون . ت . ط . الناشر : محمود علي صبيح . القاهرة .

٩٤. كتاب السماء والعالم . ضمن رسائل ابن رشد . ١٩٤٧م . ط١. دائرة المعارف العثمانية . حيدر آباد .

٩٥. كتاب السماع الطبيعي . ضمن رسائل ابن رشد . ١٩٤٧م . ط١ . دائرة المعارف العثمانية . حيدر آباد .

٩٦. كتاب ما بعد الطبيعة . ضمن رسائل ابن رشد . ١٩٤٧م . ط١ . دائرة المعارف العثمانية . حيدر آباد .

٩٧. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والعقائد المضلة . ضمن كتاب فلسفة ابن رشد . بدون . ت . ط . الناشر : محمود علي صبيح . القاهرة .

٩٨. مناهج الأدلة في عقائد الملة مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام للدكتور محمود قاسم . ١٩٦٤م . ط٢. تقديم وتحقيق محمود قاسم . مكتبة الأنجلو المصرية .

♦ رمضان ، محمد :

٩٩. الباقلاني وآراؤه الكلامية . ١٩٨٦م . مطبعة الأمة . بغداد .

◆أبو ريان ، محمد علي :

١٠٠. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام . ١٩٨٦م . دار المعرفة الجامعية . الإسكندرية .

◆الزبيدي ، محمد مرتضى :

١٠١. تاج العروس من جواهر القاموس . ١٩٩٦م . دار ليبيا . بنغازي .

◆الزركان ، محمد صالح :

١٠٢. فخر الدين الرازي و آراؤه الكلامية والفلسفية . ١٩٦٣م . دار الفكر .

◆الزركلي ، خير الدين :

١٠٣. الأعلام . ٢٠٠٥م . ط١٦ . دار العلم للملايين . بيروت .

◆الزنجاني ، عبد الكريم :

١٠٤. الكندي خالد بفلسفته . بدون . ت . ط . الناشر محمد سعيد آل ثابت .

◆زهرة ، أحمد علي :

١٠٥. بين الكلام والفلسفة عند الخوارج والمعتزلة . ٢٠٠٤م . ط١. نينوى للدراسات والنشر . دمشق .

◆الزيلعي . عبد الله بن يوسف :

١٠٦. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري ، ١٤١٤هـ . ط١. دار ابن خزيمة . الرياض .

◆سايس ، فاتن :

١٠٧. تصور العالم عند ابن رشد . ٢٠٠٧م . رسالة ماجستير في الفلسفة ، إشراف عبد الحميد الصالح . جامعة دمشق .

◆السبكي ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي :

١٠٨. طبقات الشافعية الكبرى . بدون . ت . ط١. المطبعة الحسينية المصرية .

◆السبكي . تقي الدين علي بن عبد الواحد :

١٠٩. السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل . بدون . ت . ط . تحقيق محمد زاهد الكوثري . المكتبة الأزهرية . القاهرة .

◆سلطان ، عبد المحسن عبد المقصود :

١١٠. فكرة الزمان عند الأشاعرة . ٢٠٠٠م . ط١. مكتبة الخانجي . القاهرة .

◆أبو سمور ، مصطفى محمد :

١١١. علاقة العقل بالنص عند ابن رشد . ٢٠٠٣م . رسالة ماجستير في الفلسفة . إشراف أديب نايف . الجامعة الأردنية .

◆السنوسي ، محمد بن يوسف :

١١٢. شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد . بدون . ت . ط . دار الرازي .

١١٣. شرح العقيدة الكبرى . ٢٠٠٦م . ط١. تحقيق السيد يوسف أحمد . دار الكتب العلمية . بيروت .

١١٤. العقيدة الوسطى وشرحها . ٢٠٠٦م . ط١ . تحقيق السيد يوسف أحمد . دار الكتب العلمية. بيروت

◆السواح ، فراس :

١١٥. مدخل إلى نصوص الشرق القديم . ٢٠٠٦م . ط١ . دار علاء الدين ، دمشق .

◆السيد أحمد ، عزمي طه :

١١٦. الكندي ورأيه في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو . ١٩٧٦م . رسالة ماجستير في الفلسفة ، بإشراف محمد عبد الهادي أبو ريدة . جامعة الكويت .

◆ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله :

١١٧. الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي . تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف . مصر

١١٨. رسالة في الأجرام العلوية ، ضمن تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات . ط٢ . دار العرب البستاني . القاهرة .

١١٩. رسالة في الحدود ، ضمن تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات . ط٢ . دار العرب البستاني . القاهرة .

١٢٠. عيون الحكمة . ١٩٩٦م . تحقيق موفق فوزي الجبر . دار الينابيع . دمشق .

١٢١. النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية . ١٩٣٨م . ط٢. مطبعة السعادة . مصر .

◆الشافعي ، حسن :

١٢٢. الآمدي وآراؤه الكلامية . ١٩٩٨م . ط١. دار السلام . القاهرة .

◆شاهين ، مصطفى :

١٢٣. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام . ١٩٩١م . دار الثقافة .

◆شرف ، محمد جلال :

١٢٤. الله والعالم والإنسان في الفكر الفلسفي . بدون . ت . ط. دار المعرفة الجامعية . الإسكندرية .

◆الشرقاوي ، عبد الله :

١٢٥. حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على السنوسية . بدون . ت . ط . البابي الحلبي . مصر .

◆ابن أبي شريف ، كمال الدين محمد بن محمد :

١٢٦. المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة . ٢٠٠٢م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت .

◆الشمالي ، عبده :

١٢٧. دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية وآثار رجالها . ١٩٧٩م . ط٥ . دار صادر . بيروت .

◆الشهرزوري ، محمد بن محمود :

١٢٨. نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة . ١٩٧٦م . ط١. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية . حيدر آباد . الهند.

◆الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم :

١٢٩. الملل والنحل . ٢٠٠٧م . ط٧. دار الكتب العلمية . بيروت .

١٣٠. نهاية الإقدام في علم الكلام . حرره وصححه ألفرد جيوم . بدون ت. ط .

◆الشياب ، فراس علي :

١٣١. موقف ابن تيمية من قضية قدم العالم . ١٩٩٨م . رسالة ماجستير . إشراف شريف الخطيب . جامعة آل البيت .

◆الصاوي ، أحمد :

١٣٢. حاشية على شرح الخريدة البهية للدردير . ١٩٧٤م . البابي الحلبي . مصر .

◆صبري ، مصطفى :

١٣٣. موقف البشر تحت سلطان القدر . ١٣٥٢هـ . المطبعة السلفية . القاهرة

١٣٤. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين . بدون . ت . ط . دار إحياء التراث العربي . بيروت .

◆صليبا ، جميل :

١٣٥. تاريخ الفلسفة العربية . ١٩٧٣م .ط٢ . دار الكتاب اللبناني بيروت .

١٣٦. المعجم الفلسفي . ١٩٧٣م . دار الكتاب اللبناني . بيروت .

◆الطريطر ، حميد :

١٣٧. قضية الزمن من خلال القرآن الكريم . ٢٠٠٤م . ط١. دار وحي القلم . بيروت .

◆الطوسي ، نصير الدين محمد بن محمد :

١٣٨. تلخيص المحصل . بذيل محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرازي . ١٩٨٤م . ط١. دار الكتاب العربي . بيروت .

◆الظواهري ، محمد الحسيني :

١٣٩. التحقيق التام في علم الكلام . ٢٠٠٩م . ط١. دار البصائر . القاهرة .

◆العاتي ، إبراهيم :

١٤٠. الزمان في الفكر الإسلامي . ١٩٩٣م . ط١ . دار المنتخب العربي . بيروت .

◆عامر ، عمار :

١٤١. مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد . رسالة دكتوراه في الآداب . إشراف طيب تيزيني . جامعة دمشق .

◆العبد ، عبد اللطيف محمد :

١٤٢. قواعد العقائد عند الإمام الغزالي تحليل ودراسة . ١٩٧٨م . دار الثقافة العربية . القاهرة .

◆عبد الله ، وجيه أحمد :

١٤٣. الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة . بدون ت . ط . دار الوفاء . الإسكندرية .

◆عبده ، محمد :

١٤٤. حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني للعقائد العضدية وقد أسماه المحقق (محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) . ١٩٥٨م . ط١. تحقيق : سليمان دنيا . دار إحياء الكتب العربية . القاهرة

١٤٥. رسالة التوحيد . ١٩٦٥م . بدون ط . مكتبة و مطبعة محمد علي صبيح . القاهرة .

◆العبيدي ، حمادي :

١٤٦. الكون من الذرة إلى المجرة . ٢٠٠٢م . ط١. دار وحي القلم . دمشق .

◆العجلوني ، إسماعيل بن محمد :

١٤٧. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس . ٢٠٠١م . دار الكتب العلمية . بيروت .

◆العجم ، رفيق :

١٤٨. موسوعة مصطلحات الغزالي . ٢٠٠٠م . ط١. مكتبة لبنان . بيروت .

◆العراقي . محمد عاطف :

١٤٩. تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية . ١٩٧٦م . ط٣. دار المعارف . مصر .

١٥٠. الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا . بدون . ت . ط . دار المعارف . مصر .

١٥١. المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد . ١٩٩٥م . ط٣. دار المعارف . القاهرة .

١٥٢. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد . بدون . ت. ط . دار المعارف . القاهرة .

◆العسقلاني ، أحمد بن علي " ابن حجر " :

١٥٣. فتح الباري شرح صحيح البخاري . ٢٠٠٠م . ط١. تحقيق ابن باز . دار الفكر . بيروت .

◆عفيفي ، جمال الدين حسين :

١٥٤. أعلام الفلسفة الإسلامية في المشرق . ١٩٩٨م . دار الطباعة المحمدية .

١٥٥. قضايا الميتافيزيقا عند فلاسفة المغرب . ١٩٩٦م . ط١. دار الطباعة المحمدية . القاهرة .

◆عفيفي ، زينب :

١٥٦. الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي . دار الوفاء . الإسكندرية .

◆عمارة ، محمد :

١٥٧. المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد . بدون . ت . ط . دار المعارف . القاهرة .

◆العوا ، عادل :

١٥٨. الكلام والفلسفة . ١٩٦١م . مطبعة جامعة دمشق .

◆عواد ، كوركيس :

١٥٩. يعقوب بن اسحق الكندي حياته وآثاره . ١٩٦٢م . مديرية الفنون والثقافة بوزارة الإرشاد . بغداد

◆عودة ، عطية :

١٦٠. الوجود والمعرفة بين ابن سينا وابن رشد . ٢٠٠٤م . ط١ . دار شموع الثقافة . ليبيا .

◆غرابة ، حموده :

١٦١. ابن سينا بين الدين والفلسفة . ١٩٧٢م . القاهرة الحديثة للطباعة .

◆الغزالي . محمد بن محمد :

١٦٢. الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية . ضمن مجموعة رسائل الغزالي . بدون . ت . ط . تحقيق إبراهيم أمين . المكتبة التوفيقية . القاهرة .

١٦٣. إحياء علوم الدين . ٢٠٠٣م . ط١. دار الفكر . بيروت .

١٦٤. الأربعين في أصول الدين . ١٩٨٨م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت .

١٦٥. الاقتصاد في الاعتقاد . ١٩٩٣م . ط١. دار الهلال . بيروت .

١٦٦. إلجام العوام عن علم الكلام . ضمن مجموعة رسائل الغزالي . بدون . ت . ط . تحقيق إبراهيم أمين . المكتبة التوفيقية . القاهرة .

١٦٧. تهافت الفلاسفة . بدون . ت . ط٩. تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف . القاهرة .

١٦٨. جواهر القرآن . ١٩٧٩م . ط٤. دار الآفاق الجديدة . بيروت .

١٦٩. روضة الطالبين وعمدة السالكين . ضمن مجموعة رسائل الغزالي . بدون . ت . ط . تحقيق إبراهيم أمين . المكتبة التوفيقية . القاهرة .

١٧٠. القسطاس المستقيم . ضمن مجموعة رسائل الغزالي . بدون . ت . ط . تحقيق إبراهيم أمين . المكتبة التوفيقية . القاهرة .

١٧١. قواعد العقائد . ضمن كتاب إحياء علوم الدين . ٢٠٠٣م ط١. دار الفكر . بيروت .

١٧٢. محك النظر في المنطق . مطبوع مع كتاب التقريب لحد المنطق لابن حزم . ٢٠٠٣م . ط١. تحقيق : أحمد فريد المزيدي . دار الكتب العلمية . بيروت .

١٧٣. مشكاة الأنوار . ضمن مجموعة رسائل الغزالي . بدون . ت . ط . تحقيق إبراهيم أمين . المكتبة التوفيقية . القاهرة .

١٧٤. المضنون به على غير أهله . ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي . بدون . ت . ط. تحقيق إبراهيم أمين. المكتبة التوفيقية . القاهرة .

١٧٥. معارج القدس في مدارج معرفة النفس . ١٩٨١م . ط٥. دار الآفاق الجديدة . بيروت .

١٧٦. معيار العلم في المنطق . ١٩٩٠م . دار الكتب العلمية . بيروت .

١٧٧. مقاصد الفلاسفة . ٢٠٠٨م . ط٢. تحقيق أحمد فريد المزيدي . دار الكتب العلمية . بيروت .

١٧٨. المنقذ من الضلال . ضمن مجموعة رسائل الغزالي . بدون . ت . ط . تحقيق إبراهيم أمين . المكتبة التوفيقية . القاهرة .

١٧٩. ميزان العمل . ١٩٨٣م . دار الكتاب العربي . بيروت .

◆ غلاب ، محمد :

١٨٠. الفلسفة الإسلامية في المغرب .١٩٤٨م . جمعية الثقافة الإسلامية .

◆ الفارابي . محمد بن محمد بن طرخان :

١٨١. آراء أهل المدينة الفاضلة. ١٩٨٦م . ط٢ . تحقيق وتعليق ألبير نصري نادر . دار المشرق . بيروت .

١٨٢. تجريد رسالة الدعاوى القلبية ، ضمن رسائل الفارابي . ١٩٢٦م . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد . الهند .

١٨٣. الجمع بين رأيي الحكيمين . ١٩٦٨م . قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر . دار الشروق . بيروت .

١٨٤. رسالة التعليقات ، ضمن رسائل الفارابي . ١٩٢٦م . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد . الهند .

١٨٥. رسالة " جوابات لمسائل سئل عنها " ، ضمن كتاب "رسالتان فلسفيتان" للفارابي . تحقيق جعفر آل ياسين. ١٩٨٧م . ط١ . دار المناهل . بيروت .

١٨٦. رسالة زينون ، ضمن رسائل الفارابي . ١٩٢٦م . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد . الهند .

١٨٧. رسالة في إثبات المفارقات ، ضمن رسائل الفارابي . ١٩٢٦م . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد . الهند .

١٨٨. رسالة في الرد على يحيى النحوي في الرد على أرسطوطاليس ، ١٩٧٣م .ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي . تحقيق عبد الرحمن بدوي . منشورات الجامعة الليبية . بنغازي .

١٨٩. كتاب السياسات المدنية ، ضمن رسائل الفارابي . ١٩٢٦م . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد . الهند .

١٩٠. كتاب الفصوص ، ضمن رسائل الفارابي . ١٩٢٦م . مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد . الهند .

◆ابن فارس ، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي :

١٩١. معجم مقاييس اللغة . ١٩٩٩م . دار الكتب العلمية . بيروت .

◆فخري ، ماجد :

١٩٢. ابن رشد فيلسوف قرطبة . بدون . ت . ط . المطبعة الكاثوليكية . بيروت .

١٩٣. أرسطوطاليس المعلم الأول . بدون . ت . ط . المطبعة الكاثوليكية . بيروت .

◆فرانكفورت ، هـ . جون ، (وآخرون) :

١٩٤. ما قبل الفلسفة . ترجمة جبرا إبراهيم جبرا . ١٩٨٢م .ط١ . المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

◆القاري ، الملا علي بن سلطان محمد القاري :

١٩٥. شرح الفقه الأكبر . ١٩٩٧م . ط١. دار النفائس . بيروت .

◆قاسم ، محمود :

١٩٦. ابن رشد وفلسفته الدينية . ١٩٦٩م . ط٣. مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة .

١٩٧. نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني . بدون ط . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة

◆قمير ، الأب يوحنا :

١٩٨. ابن رشد ــ دراسة مختارات ــ بدون . ت . ط٢. المطبعة الكاثوليكية . بيروت .

١٩٩. ◆الكتاب المقدس . ترجم من اللغات الأصلية . دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط .

◆كحالة ، عمر رضا :

٢٠٠. معجم المؤلفين ــ تراجم مصنفي الكتب . ١٩٦٠م . مطبعة الترقي . دمشق .

◆كرم ، يوسف :

٢٠١. تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط . ١٩٧٩م . بدون ط . دار القلم . بيروت .

٢٠٢. تاريخ الفلسفة اليونانية . ١٩٣٦م . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

◆كريمر ، صمويل :

٢٠٣. من ألواح سومر . ترجمة طه باقر . مكتبة المثنى ومؤسسة الخانجي .

◆الكفوي ، أبو البقاء ، أيوب بن موسى الحسيني :

٢٠٤. الكليات . ١٩٩٨م مؤسسة الرسالة ، بيروت .

◆الكندي ، يعقوب بن إسحاق :

٢٠٥. رسالة الكندي إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية . تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة . ١٩٥٠م ، دار الفكر العربي .

٢٠٦. رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية . تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة . ١٩٥٠م ، دار الفكر العربي .

٢٠٧. رسالة في الفاعل الأول الحق التام ضمن رسائل الكندي الفلسفية . تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة . ١٩٥٠م ، دار الفكر العربي .

٢٠٨. رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية . تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة . ١٩٥٠م ، دار الفكر العربي .

◆الكواري ، كاملة :

٢٠٩. قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة . ٢٠٠١م . ط١. دار أسامة . عمان .

◆كيال، باسمة :

٢١٠. أصل الإنسان وسر الوجود . ١٩٨١م . دار ومكتبة الهلال . بيروت .

◆ لالاند ، أندريه :

٢١١. موسوعة لالاند الفلسفية . ٢٠٠٨م ، تعريب أحمد خليل ، دار عويدات . بيروت . ج٢ص٧٥٠

.٢١٢

◆اللامشي ، محمود بن زيد :

٢١٣. التمهيد لقواعد التوحيد . ١٩٩٥م . ط١. تحقيق : عبد المجيد تركي . دار الغرب الإسلامي .

◆الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمد :

٢١٤. تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة . ٢٠٠٤م . ط١. تحقيق فاطمة الخيمي . مؤسسة الرسالة . بيروت .

٢١٥. كتاب التوحيد . ٢٠٠٦م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت .

◆مجمع البحوث الإسلامية ــ قسم الكلام ــ :

٢١٦. شرح المصطلحات الكلامية . ١٤١٥هـ . ط١ . مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة .

◆مجمع اللغة العربية :

٢١٧. المعجم الفلسفي ،١٩٨٣م ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية .

◆محمود ، عبد الحليم :

٢١٨. التفكير الفلسفي في الإسلام . ١٩٦٤ . مكتبة الأنجلو .

◆مدكور ، إبراهيم :

٢١٩. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه . بدون . ت . ط٢ . المكتب المصري للطباعة والنشر .

◆المذاري ، إبراهيم بن مصطفى الحلبي :

٢٢٠. اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد . ٢٠٠٨م . ط١ . دار البصائر . القاهرة .

◆المراق ، عبد الكريم :

٢٢١. الإلهيات عند الفارابي . ١٩٧٥م . بحث ألقاه في مهرجان الفارابي . منشورات وزارة الإعلام . العراق .

◆مروه ، حسين :

٢٢٢. النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية . ١٩٧٩م . دار الفارابي بيروت .

◆مسعد ، الأب بولس :

٢٢٣. الوجود والماهية في نظر القديس توما الأكويني والفارابي و ابن سينا وابن رشد . تصدير يوسف كرم . بدون . ت. ط. د .

◆المغربي ، علي عبد الفتاح :

٢٢٤. أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية . ١٩٨٥م . ط١. مكتبة وهبة . مصر .

◆المكلاتي . يوسف بن محمد :

٢٢٥. لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول . ١٩٧٧م . ط١. تحقيق فوقية حسين . دار الأنصار . القاهرة .

◆المناوي . محمد عبد الرءوف :

٢٢٦. التوقيف على مهمات التعاريف . ١٩٩٠م . ط١. دار الفكر . بيروت .

٢٢٧. الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي . بدون ت. ط . دار العاصمة .الرياض .

◆ابن منظور ، محمد بن مكّرم بن علي :

٢٢٨. لسان العرب . الطبعة الثالثة . دار إحياء التراث العربي . بيروت.

◆مهدي ، محمد حسن :

٢٢٩. ابن رشد وفلسفته الإلهية . ١٩٩٧م . مطبعة الصفا والمروة . أسيوط .

٢٣٠. القول المبين في أهم قضايا علم أصول الدين . ٢٠٠٠م ، ط١. المطبعة العربية الحديثة . سوهاج .

◆موسى ، محمد يوسف :

٢٣١. بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . بدون . ت . ط . دار المعارف . مصر .

◆ابن النديم ، محمد بن إسحق :

٢٣٢. الفهرست . تحقيق رضا . بدون . ت. ط . د .

◆النسفي ، أبو المعين ميمون بن محمد :

٢٣٣. تبصرة الأدلة في أصول الدين . ١٩٩٠م . ط١. تحقيق : كلود سلامة . الجفان والجابي للطباعة والنشر . قبرص .

◆النشار ، علي سامي :

٢٣٤. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ١٩٥٤م . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة .

◆النشار ، مصطفى :

٢٣٥. تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي . ١٩٩٨م . دار قباء . القاهرة .

٢٣٦. فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها على الفلسفة الإسلامية والغربية . ١٩٨٤م . ط١ . دار التنوير . بيروت .

٢٣٧. المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية . ١٩٩٧م . دار قباء . القاهرة .

◆نصار ، محمد عبد الستار :

٢٣٨. في الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات . ١٩٨٢م . ط١. مكتبة الأنجلو . مصر .

◆النقاري ، حمو :

٢٣٩. منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي . ٢٠٠٥م . ط١. دار الأمان . الرباط .

◆النويري ، أحمد بن عبد الوهاب :

٢٤٠. نهاية الأرب في فنون الأدب . ٢٠٠٤م . ط١. دار الكتب العلمية . بيروت .

◆الهاشم ، جوزف :

٢٤١. الفارابي دراسة ونصوص . ١٩٦٨م . ط٢ .المكتب التجاري للطباعة . بيروت .

◆الهمذاني ، القاضي عبد الجبار بن أحمد :

٢٤٢. شرح الأصول الخمسة . ٢٠٠١م . ط١. دار إحياء التراث . بيروت .

٢٤٣. المحيط بالتكليف . بدون ت . ط . تحقيق عمر السيد عزمي . الدار المصرية للتأليف والترجمة .

◆هوكنج ، ستيفن :

٢٤٤. الكون في قشرة جوز . ترجمة : مصطفى فهمي . ٢٠٠٣م . عدد شهر مارس من سلسلة عالم المعرفة . المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب . الكويت .

◆وهبة ، مراد :

٢٤٥. المعجم الفلسفي ، ١٩٩٨م ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ، .

◆ اليازجي ، كمال . وغطاس ، أنطون :

٢٤٦. أعلام الفلسفة العربية . ١٩٩٠م . ط٤. مكتبة لبنان .